الإسكندريـة عبـر العصور
فـى
ذاكـــرة المجلـــة

(المجلد الثالث)

مجلة كلية الآداب

مجلة • فصلية • علمية • محكمة

الإسكندرية عبر العصور

فى

ذاكرة المجلة

فهرست الموضوعات

تقديـــم

بقلـم ••

رئيـس التحريـر

♦♦ يحتوى هذا العدد على مجموعة دراسات تتناول موضوعاً محدداً هو الإسكندرية بدءاً من العصر الإسلامى، وهو موضوع جدير بإلقاء مزيد من الأضواء عليه، فقد انتقل مركز الثقل الحضارى فى ذلك الوقت إلى مدن أخرى، قديمة مثل دمشق فى أثناء حكم الأمويين أو جديدة أنشأها المسلمون مثل بغداد فى العراق، أو القاهرة فى مصر، وأصبح جل اهتمام المؤرخين والكتاب هو ما يدور فى هذه المدن، وما يخرج منها من أفكار فلسفية وتيارات أدبية ومذاهب دينية، وتقلص الإهتمام بالإسكندرية فى ذلك الوقت، التى أصبح أكثر الحديث حولها يدور حول تاريخها القديم المجيد أو أنها إحدى الثغور الإسلامية المهمة فى مواجهة البيزنطيين. أصبح واجباً التنقيب فى المصادر القديمة للبحث عن صورة الحياة فى الإسكندرية فى جوانبها المختلفة الفكرية والإجتماعية والسياسية، وهذا ما فعله بعض أساتذة كلية الآداب، ونشروا ما توصلوا إليه فى أعداد مجلة الكلية منذ العام ١٩٤٤ .

الدراسة الأولى فى هذا العدد طريفة من جهتين: فهى من جهة أول محاضرة أستاذية ألقيت فى كلية الآداب بعد حصول كاتبها الأستاذ الدكتور/ جمال الدين الشيال على درجة الأستاذية فى التاريخ الإسلامى، وهو أول من رقى إلى هذه الدرجة فى كلية الآداب وكان ذلك فى العام ١٩٥٦ وقد أدخل هذا التقليد إلى الجامعة الأستاذ محمد خلف الله أحمد عميد الكلية فى ذلك الوقت، وهو أن يلقى من يحصل على درجة استاذ محاضرة عامة يدشن بها حصوله على كرسى الأستاذية، وقد استمر هذا التقليد متبعاً فترة من الزمن، إلى أن ألغى «كرسى الأستاذية» وتوقفت معه هذه المحاضرة العامة.

ولما كانت كلية الآداب على وجه الخصوص تجدد ممارسة دورها الفكرى والثقافى الرائد فى المجتمع فقد اعادت الكلية هذا التقليد وتعمل على ترسيخه.

ومن جهة أخرى فإنها تتحدث عن جانب خفى فى الإسكندرية فى القرن

السادس وما بعده هو جانب التدريس والمدارس والكيفية التى كانت تنشأ بها هذه المدارس وتدار، وذلك من خلال الحديث عن أول أستاذ لأول مدرسة فى الإسكندرية الإسلامية. فى هذه الدراسة يبدأ الدكتور الشيال بالحديث عن استاذه عبد الحميد العبادى أستاذ التاريخ الإسلامى، وطبيعة العلاقة العلمية التى كانت تربطهما معاً، وظروف تلمذته على يد الأستاذ العبادى، ويؤبنه فى عبارات مؤثرة ثم يتحدث عما أحيط بهذه المحاضرة العامة من ظروف. وبعد ذلك ينتقل إلى الجزء الثانى من دراسته. فى هذا الجزء يتحدث عن الطاهر بن عوف أول أستاذ لأول مدرسة فى الإسكندرية الإسلامية، يتبع فيه حركة إنشاء المدارس فى مصر الإسلامية التى بدأت فيما يقول مع قيام الدولة الأيوبية فيها، وذلك حينما أسس صلاح الدين الأيوبى المدارس المختلفة فى أنحاء مصر، وقد كان الهدف من ذلك نشر المذهب السنى. يرى الشيال أن الإسكندرية كانت أول مدينة مصرية عرفت المدارس ويبدأ فى ذكر بعض مدرسة أنشئت فى مصر كلها، وأما بقية الدراسة فتنصب على أب الطاهر بن عوف الذى كان أول استاذ لهذه المدرسة، يتتبع نسبه وأساتذته وحياته، وكيفية تعليمه وذلك من خلال المصادر التاريخية التى أرخت لهذه الفترة، كما يحاول تعيين مكان المدرسة الذى كان فى «شارع الحجة» قديماً، وهو شارع فؤاد حالياً، ويحاول كذلك أن يتبع النظام الداخلى للمدرسة وما كان فيها.

فى الدراسة الثانية يتحدث الدكتور/ صلاح هريدى عن الحجازيين وحياتهم الإقتصادية والإجتماعية فى مدينة الإسكندرية فى العصر العثمانى من العام ٩٢٣ إلى ١٢١٣هـ (١٥١٧ - ١٧٩٥م) وهى دراسة وثائقية من سجلات المحكمة الشرعية بالشهر العقارى. تحدث المؤلف عن اشتغاله بالتجارة

لإحترافهم بعض الحرف وزواجهم وطلاقهم، وعلاقاتهم الإجتماعية مع بعضهم البعض ومع غيرهم سواء أكانوا من العرب أو من الأجانب.

يتتبع فى البداية كيفية إنتقالهم إلى مصر، واستقرارهم فى الإسكندرية منذ عهد ما قبل الإسكندر الأكبر، وطبيعة العلاقات التجارية التى تربط الحجاز بمصر، قبل الفتح الإسلامى وقبل استقرار عمرو بن العاص بها، ثم استقرار بعض الصحابة بالإسكندرية مثل أبى الدرداء وأبى ذر الغفارى، وكذلك عبد الله بن سعد بن أبى سرح، كما يتحدث عن روابط الحجاز بمصر فى أثناء حكم المماليك، وقد كان الحجاز فى ذلك الوقت تابعاً لمصر. يقسم الدكتور هريدى بحثه بعد ذلك إلى أجزاء: الحجازيون وحياتهم الإقتصادية الذى يذكر فيه أنهم كانوا يتاجرون فى الجبن والعسل والأرز والدقيق والتين والقمح، ويحدد طرق تعاملهم فى ميدان التجارة، ويذكروا طرفاً من منازعاتهم التجارية، وكذلك شراؤهم وبيعهم العقارات فى الإسكندرية والكيفية التى كان يتم بها هذا الأمر، كما يتحدث عن عمليات الإقتراض التى كانوا يقومون بها، والخلافات التى ترتبط بذلك، ثم يتحدث أخيراً عن بعض الحرف التى كانوا يمارسونها، وبعض الصناعات والورش مثل صناعة الأحذية والعطارة وصناعة الحرير والصباغة. ويخلص من هذا إلى أن الحجازيين فى ميدان التجارة والعمل كانوا على قدم المساواة مع غيرهم من رعايا الدولة العثمانية.

وفى جزء آخر يتحدث عن حايتهم الإجتماعية وهذا الجانب شمل الزواج والطلاق والميراث والأوقاف والإعتداءات على بعضهم البعض، أو مع الآخرين والأشراف وغير ذلك من مظاهر الحياة الإجتماعية الأخرى، ويذكر فى أثناء ذلك بعضاً من القصص الطريفة حول هذه الموضوعات، وذلك من واقع سجلات

المحكمة الشرعية بالشهر العقارى، ويردف دراسته بمجموعة من وثائق تلك الفترة مثل وثيقة عن بيع فوط، أو عن شراء حجازى قمح من هوارى، أو عن احتراف بعض الحجازيين حرفة الصراف، وغير ذلك.

فى الدراسة الثالثة يتحدث الدكتور/ جمال الدين الشيال عن الصلات الثقافية بين المغرب ومدينة الإسكندرية فى العصر الإسلامى، وذلك بمناسبة مرور احد عشر قرناً على تأسيس جامعة القرويين يبدؤها بالإشارة إلى أهمية الإسكندرية كثغرٍ من ثغور الإسلام الذى كان يحمى دولة المسلمين، كما يشير إلى أن الإسكندرية كنانة الله يحمل فيها خير سهامه، وأن الإقامة فيها نوع من الجهاد، وأن من مات فيها فهو شهيد.

ثم يدلف إلى أهمية الإسكندرية كمعبر لمسلمى المغرب والأندلس إلى الأراضى الحجازية فقد كانت محطتهم الأولى فى طريقهم من الرباط إلى مكة يصلون إليها بعد رحلة طويلة وشاقة عبر الصحراء أو عبر البحر، وقد كان هؤلاء المغاربة يستأنفون رحلتهم إلى الأراضى المقدسة، ثم يعودون مرة أخرى عن طريق الإسكندرية، فبعضهم يبقى فيها وبعضهم يستأنف رحلته، يشير كذلك إلى أن الإسكندرية بقيت على المذهب السنى فى أثناء الحكم الفاطمى على الرغم من أن المذهب الرسمى فى ذلك الوقت كان المذهب الشيعى.

يذكر الدكتور الشيال بعد ذلك عدداً من علماء المغرب الذين استقروا فى الاسكندرية، منهم العالم الصوفى الكبير أبو بكر الطرطوشى الذى ولد فى سنة ٤٥٠هـ، واستقر فى الإسكندرية، ومنهم الحافظ أبو الطاهر أحمد بن محمد بن أحمد السلفى الذى جاء من أصبهان واشتغل فى الإسكندرية بتدريس الحديث، ومنهم أبو الحسن الشاذلى الذى ولد فى سنة ٥٩٢هـ فى مدينة سبتة، وجاء إلى

الإسكندرية وعاش فيها فترة من الوقت، وكذلك ابن عطاء الله السكندرى وياقوت العرش والأباصيرى وأبو العباس المرسى وغيرهم.

أما الدراسة الرابعة يكتبها أستاذ كبير فى الفلسفة هو الدكتور/ أبو العلا عفيفى الذى يتناول فيها الأثر الفلسفى الإسكندرى فى قصة حى بن يقظان. والدراسة تعد نموذجاً رفيع المستوى فى البحث الأكاديمى سواء فى لغتها العلمية الدقيقة التى تستخدم الجملة بدلالتها المضبوطة تماماً، وتحترز من إطلاق الحكم فى أى قضية إلا إذا سانده حشد كبير من الأدلة، أو فى منهجيتها، وتسلسل الفكرة فيها. والدكتور عفيفى يتحدث فيها عن مجموعة الكتابات الهرمسية التى كان لها أثر بالغ فى تشكيل الحياة الروحية المسيحية، وتشكيل العقلية الإسلامية الفلسفية والصوفية، وهو يرى أن هذه الكتابات هى الحلقة المفقودة فى تاريخ الصلة بين التراث اليونانى والفسلفة الإسلامية، حيث يتحدث فى البداية عن قسمى هذه المقالات التى تجمع فى قسمها الأول الكتابات الفسلفية الحديثة الصوفية التى تمزج الفسلفة الأفلاطونية والفسلفة الرواقية واليهودية والمسيحية والأفلاطونية الحديثة. وفى قسمها الثانى تجمع كتابات تتعلق بالفلك والسحر والكيمياء ونحوها، بعد ذلك يتحدث عن نسب هذه الكتابات وجمعها بين ميتافيزيقيا اليونان وروحانية الشرق وتصوفه.

وبعد ذلك يعرج الدكتور/ أبو العلا عفيفى إلى مدى تأثير ابن سينا بهذه الكتابات فى رسالته حى بن يقظان التى يتحدث عنها فى البداية ويحاول أن يلخصها فى لغة عادية بعيدة عن رمزيتها، وشرح ابن سينا فى رسالته لنظريته الصوفية، وهو يخلص من تلخيصها إلى أن الفكرة الأساسية فيها هى الفكرة نفسها التى تتمركز حولها أحاديث الكتابات الهرمسية، وأن حى بن يقظان ليس

إلا صورة إسلامية من صور هرميس الإله المصرى اليونانى. كما يتحدث عن تسرب الثقافة الهرمسية إلى المسلمين، وبخاصة فى الأوساط الصوفية عن طريق الرهبان المسيحيين فى مصر وفى الإسكندرية موطن الكتابات الهرمسية الأصلى وعن طريق الطرق التى ورثت ثقافة الإسكندرية.

وقد اشتهر اسم هرميس فى الأوساط الإسلامية وكثر الحديث عنه وعن عجائبه حتى رفعه المسلمون إلى مصاف الأنبياء.

فى نهاية الدراسة يبين أبو العلا عفيفى مدى تأثير الفلسفة الهرميسية فى المسلمين. إن هرميس عندهم قد اصبح ثلاثة هرميس الهرامسة التى قبل أزمة النبى إدريس، وهرميس البابلى وهرميس المثلث الحكمة.

وأما الدراسة الخامسة فيخصصها الأستاذ الدكتور/محمد على أبو ريان لثقافة الإسكندرية القديمة وأثرها فى حضارات العصر القديم وفى الفكر الفلسفى الإسلامى خاصة. ويبدأها بمدخل عام يتحدث فيه عن التيارات الفلسفية فى العصر الهللينستى التى يحددها فى ثلاث مراحل: مرحلة النشأة من طاليس حتى سقراط، ومرحلة كبار السقراطيين: أفلاطون وأرسطو ومرحلة الذبول التى نشأت فيها مدارس صغار السقراطيين والأبيقورية والرواقية والفيثاغورية الجديدة، وهى المدارس التى تركز جزء منها فى الإسكندرية وفرعيها فى أثينا وبيروت وامتد تأثيرها على امتداد الساحل الإفريقى الشمالى.

يناقش أبو ريان مدى تأثير هذه المدرسة وامتدادها إلى أماكن كثيرة فى العالم القديم، ثم يتحدث بعد ذلك عن تطور العلم والفلسفة فى المرحلة الهللينستية ويقسمها أيضاً إلى ثلاث فترات: الفترة الأولى منذ إنشاء مدينة الإسكندرية على يد الإسكندر إلى سقراط الحكم البطلمى وإنتهاء حكم

كليوباترا لمصر وخضوع البلاد لروما، وهى فترة ازدهار العلوم وتقدمها فى الحديثة رغم تعدد التيارات الفلسفية وضحالة الفكر وعينة الجدة والإبداع وسيادة النزعاتُ الصوفية والسحرية، والفترة الثانية تمتد من إنتهاء حكم البطالمة إلى نهاية السيطرة الرومانية على الإسكندرية وبداية خضوعها لحكم الدولة البيزنطية، ويلاحظ على هذه الفترة أنها كانت استمراراً لإزدهار الحركة العلمية فى الإسكندرية وتقدم علوم الفلك والرياضيات والطب. والفترة الثالثة تبدأ من تاريخ انقسام الدولة الرومانية إلى شرقية وغربية إلى فترة خضوع المدينة للحكم البيزنطى، وتعد هذه الفترة من أكثر الفترات تأثيراً واضطراباً فى تاريخ المدينة وبداية التحول التدريجى إلى المسيحية وحرق مكتبة الإسكندرية وقتل عدد كبير من المفكرين والعلماء. ثم دخول السريان الذين نقلوا العلوم اليونانية إلى اللغة العربية عن طريق حركة الترجمة، وبداية تأثير الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامى الذى بدأ أول الأمر من خلال بعض النظريات ثم استقرار الأمر بعد ذلك،

يتحدث أبو ريان بعد ذلك عن الأفلاطونية المحدثة وتطورها من خلالها ممثلها الأكبر أفلوطين الذى يناقش أفكاره ونزعاته الصوفية وقوله بالأقاليم الثلاثة الواحد والعقل والنفس فى مقام الأب والأبن والروح القدس، ثم التاسوعات التى يفصل أجزاء كثيرة فيها من الجدل الصاعد والجدل النازل، ونظرية الصعود رد أصلها الأفلاطونى الرياضى ثم يتحدث عن هذه المدرسة فى عهدها الأخير، وعن فروعها التى انتشرت فى سوريا وبزعامة وفى أثينا، ويناقش فى أثناء ذلك كثيراً من أفكار هذه الفروع.

والموضوع السادس ليس دراسة بالمعنى الدقيق بقدر ما هو «بعض منتخبات

من كتاب الإلمام بالإعلام فيما جرت به الأحكام والأمور المقضية فى واقعة الإسكندرية سنة ٧٦٧هـ «للنويرى الإسكندرى»، وهو يشرح فيه حال الإسكندرية فى أثناء الحملات الصليبية. والموضوع بأكمله لا يمكن تلخيصه إذ يحكى تفاصيل كثيرة، ويؤرخ لفترة مهمة فى حياة الإسكندرية، ويذكر أحلاماً وكوابيس مرت ببعض الناس فى الإسكندرية عما يمكن أن يحدث. وفى أثناء ذلك تنكشف علاقات مهمة بين المسلمين والمسيحيين واليهود.

أما الدراسة الأخيرة فهى دراسة الأستاذ الدكتور عبد المحسن عاطف سلام عن الحركة الأدبية فى الإسكندرية الحديثة. حاول فيها أن يبرر إفراد الإسكندرية بحديث مستقل عن حركتها الأدبية مؤكداً فى الوقت نفسه على أنه لن يحاول فى هذا البحث أن يتتبع الظواهر العامة التى ميزت إنتاج الإسكندرية فى تاريخها الطويل بل سيقنع بالقليل ويرتضى بالحدود الضيقة التى يفرضها عنوان البحث وسينطلق من النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

يتحدث فى البداية عن العوامل التى اسهمت فى النهضة الفكرية بالإسكندرية، ويحددها فى عاملين هما كثرة وفود الأجانب واستقرار بعضهم فى الإسكندرية، وكثرة وفود السوريين واللبنانيين إلى مصر هرباً من تعسف الأتراك. ويعدد المظاهر التى شارك فيها هؤلاء فى تفعيل الحركة الأدبية فى الإسكندرية. كما يتحدث عن الترجمة الأدبية وقد احصى ما يؤب من تسعين رواية مترجمة اخرجتها مطابع الإسكندرية فى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كما أشار إلى ظهور المعاهد والجمعيات التى اقتصر بعضها على العلم او أخذ الآخر صبغة سياسية أو إجتماعية. كما تحدث عن إنشاء جمعيات التمثيل وتكوين فرقها التى اسهم فيها السوريون واللبنانيون بنصيب وافر. وتحدث عن

إنشاء المكتبات العامة وأول هذه المكتبات هى المكتبة البلدية التى أنشئت فى سنة ١٨٩٢، ويفرد حديثاً طويلاً عن تأثير الصحافة فى النهضة الأدبية من خلال ما كتبه أديب اسحق. كل هذا عهد به إلى الحديث عن النظرية الأدبية التى جاء بها بعض من الكتاب الذين عاشوا فى الإسكندرية مثل عبد الرحمن شكرى وإبراهيم زكى وخليل شيبوب وعبد اللطيف النشار وغيرهم.

يناقش تعريف عبد الرحمن شكرى للشاعر من خلال ما كتب شعراً أو نثراً فى جدال طويل، ويعرض لما كتبه عن ثقافة الأديب ورؤيته لنشأة الرومانسية وعن أهمية شعراء التجديد، ثم ينتقل إلى الحديث عن الشعر وتعريفه من خلال ما كتبه شكرى والعقاد وخليل شيبوب، ويتحدث عن وظيفة الشعر ولمَ يقول الشاعر الشعر؟ ويحدد وظيفة الشعر فى أربع حاجات.

والدراسة جادة، وقد ألقت فى وقتها أضواء لم تكن مسلطة بالشكل الكافى على إسهام هؤلاء الشعراء وبخاصة عبد الرحمن شكرى فى تأصيل النظرية الشعرية الحديثة، وإبراز جوانب القوة فى الشعر حتى يستمر مؤدياً دوره المطلوب فى الحياة الثقافية.

أول أستاذ لأول مدرسة
فى الاسكندرية الإسلامية(*)

دكتـور
جمـال الديـن الشيـال

* صدرت هده المقالة في مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية في المجلد الحادى عشر، ١٩٥٧ ص ص ٥ - ٢٩ .

أول أستـــاذ

لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية

مقدمة

السيد عميد كلية الآداب

حضرات الزملاء الأعزاء

أيها السادة والسيدات ،،

كلمتى الأولى فى هذا المقال تحية طيبة مباركة أرفعها إلى روح أستاذنا الجليل المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادى أستاذ التاريخ الإسلامى السابق بهذه الكلية.

شغل الأستاذ ـ رحمه الله ـ هذا الكرسى عشر سنوات منذ افتتحت جامعة الاسكندرية فى سنة١٩٤٢ إلى أن أحيل إلى المعاش فى سنة ١٩٥٢، وقد بدأت صلتى به منذ كنت أتتلمذ عليه فى جامعة القاهرة، ثم توثقت هذه الصلة بعد تخرجى فكنت دائم التردد عليه والاتصال به والانتفاع بعلمه، إلى أن رشحنى ـ رحمه الله ـ للنقل إلى جامعة الإسكندرية فى سنة ١٩٤٣، والعمل معه، وتحت إرشاده أعددت رسالتى الماجستير والدكتوراه.

وأشهد أن الخطب كان فادحا وأن الخسارة كانت كبيرة بفقد الأستاذ العبادى، أحسَّ بها تلاميذه وأصدقاؤه، وأحست بها الجامعات المصرية، بل وأحسَّ بها العالم العربى كله. فقد فقدنا بفقده مؤرخاً ثبتاً جليلاً كان له أثر خطير

فى تطوير التاريخ الإسلامى ودراساته، فقد كان التاريخ الإسلامى قبله حكاية تروى أو بيتاً من الشعر ينشد أو نكتة طريفة يستشهد بها، فكان هو أول من أخضع هذا الفرع من فروع التاريخ لمناهج البحث العلمى الصحيحة من رجوع إلى المصادر الأصيلة وفهم صحيح لنصوصها مع دراسة منهجية قائمة على النقد والتحليل والمقارنة والاستقراء، تشهد بهذا كتبه وأبحاثه ومقالاته(١)، وتشهد بهذا دروسه ومحاضراته التى أفاد منها تلاميذه فى مختلف الجامعات والمعاهد التى درّس بها(٢) .

وإنى مع ألمى وحزنى لفقد هذا الأستاذ الجليل لأشعر بالزهو أن قُدّر لى أن أشغل كرسياً كان يشغله العالم الفذ المرحوم الأستاذ العبادى، والله أسأل أن يوفقنى إلى ترسُّم خطاه واتباع منهجه وملء بعض الفراغ الذى تركه.

أما محاضرة اليوم فهى محاولة لإحياء تقليد قديم، تقليد عرفته المدارس الإسلامية فى العصور الوسطى، ثم عرفته الجامعات الأوربية الحديثة، وهانحن أولاء نحاول الأخذ به فى جامعاتنا المصرية الحديثة.

كان المتبع فى المدارس الإسلامية فى العصور الوسطى - وهى بمثابة الكليات الجامعية الحديثة ـ أن المدرس - وهو الأستاذ فى مصطلحنا الحديث يحتفل بعد تعيينه بدرسه الأول احتفالاً خاصاً، فيحسن إختيار موضوعه، ويبذل الجهد فى إعداده، ويسارع الطلبة والعلماء إلى حضوره، ويحرص على الاستماع اليه الصفوة من رجال الدولة، بل وقد يحضره السلطان نفسه أحياناً.

(١) انظر : جمال الدين الشيال : الأستاذ عبد الحميد العبادى، مقال بمجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية، العدد العاشر، ١٩٥٦ .

(٢) درّس رحمه الله فى الجامعات والمعاهد الآتية : كليات الآداب بجامعة القاهرة والاسكندرية وعين شمس، الجامعات الأزهرية، مدرسة المعلين العالية ببغداد، معهد الدراسات العربية العليا التابع لجامعة الدول العربية.

والجامعات الأوربية الحديثة تفعل اليوم شيئاً شبيهاً بهذا، فإن كل أستاذ يرقى إلى كرسى من الكراسى يلقى محاضرة خاصة تسمى محاضرة الأستاذية.

أما نحن فى جامعاتنا المصرية الحديثة فقد نسينا هذا التقليد القديم الحميد إلى أن فكر الأستاذ محمد خلف الله عميد كلية الآداب فى إحيائه فى جامعة الإسكندرية، وبدأ بكلية الآداب، وشاء القدر أن أكون أول من رقى للأستاذية(١) فدعيت لإلقاء هذه المحاضرة، محاضرة الأستاذية..

أيها السادة

عندما دعيت لالقاء هذه المحاضرة أخذتنى الهيبة وتملكتنى الرهبة، فإن الهالة التى أحيطت بها المحاضرة جعلتنى أفكر وأفكر طويلاً، إنها محاضرة الأستاذية، وساءلت زملائى وإخوانى عن التقاليد المتبعة فى الجامعات الأوربية المختلفة، وأى الموضوعات يختارها الأستاذ عادة عند إلقاء مثل هذه المحاضرة؟ وعلمت أن التقليد فى بعض الجامعات أن يستعرض الأستاذ فى محاضرته جهوده العلمية السابقة، ثم يشير إلى أبحاثه التى لايزال يعمل لاستكمالها، وعلمت أن التقليد فى بعض الجامعات الاخرى أن يختار الأستاذ موضوعا من الموضوعات التى يبحثها ويعرض فى محاضرته النتائج التى وصل إليها.

ورأيت أخيراً أن أختار موضوعا أجمع ـ أثناء عرضه ـ بين التقليدين، واخترت أن أتحدث إلى حضراتكم عن :

أول أستاذ لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية

فهذا موضوع جديد لم يعرض له أحد من قبل، وقد وصلت فيه إلى نتائج أعتقد أنها تلقى أضواء جديدة على تاريخ التعليم فى الاسكندرية بل فى مصر

---

(١) رقيت إلى كرسى التاريخ الإسلامى فى ٤ يونيو سنة ١٩٥٦ .

كلها فى العصر الإسلامى الوسيط.

والموضوع إلى هذا له صلات وثيقة بالجهود العلمية والأبحاث التاريخية المتواضعة التى قمت بها حتى الآن، فأنا عنيت فى وقت ما بالتأريخ للترجمة والحركة الثقافية فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر[١] ، ومحاضرة اليوم وثيقة الصلة بالتاريخ الثقافى لمصر.

ثم عنيت بعد ذلك بالتأريخ لبعض المدن المصرية فى العصر الإسلامى فكتبت تاريخا مختصراً لمدينة دمياط[٢] وتاريخا موجزاً لمدينة الاسكندرية[٣] ، وموضوع اليوم يبحث فى لون من ألوان الحياة فى مدينة الاسكندرية فى العصر الإسلامى، ويعرف بأول مدرسة إسلامية أقيمت فيها.

ومنذ سنوات طويلة أخذت نفسى بجمع الوثائق الرسمية لمصر الإسلامية نشرها مع دراستها دارسة تحليلية مقارنة لبيان أهميتها كمصدر جديد من مصادر التاريخ الإسلامى[٤] ، ومحاضرة اليوم ذات صلة وثيقة بهذا الميدان من

(١) انظر: جمال الدين الشيال : تاريخ الترجمة فى مصر فى عهد الحملة الفرنسية، القاهرة ١٩٥٠، نفس المؤلف : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على، القاهرة ١٩٥١ .

(٢) جمال الدين الشيال : مجمل تاريخ دمياط ، الاسكندرية ١٩٤٩ .

(٣) جمال الدين الشيال : الاسكندرية، طبوغرافية المدينة وتطورها من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر، القاهرة ١٩٥١ .

(٤) انظر :

- Shayyal (Gamal Eldin)., The Fatimid Documents as a Source for the History of the Fatimids and their Institutions. (Bulletin of the Faculty of arts, Alexandria University. Vol. VIII, 1954,P.1.12)

ـ جمال الدين الشيال : الوثائق الفاطمية (مصادر جديدة لدراسة تاريخ الفاطمين) ، المجلة التاريخية المصرية، المجلد الخامس ١٩٥٦، ١٩١، ٢٠٣،

ـ نفس المؤلف : مجموعة الوثائق الفاطمية ، الجزء الأول ، القاهرة ١٩٥٧ (مطبوعات الجمعية المصرية للدراسات التاريخية).

ميادين البحث، لأننى اعتمدت فيها اعتمادا كبيرا على دراسة وثيقة رسمية من العصر الفاطمى هى سجل بتعيين هذا الأستاذ الأول لهذه المدرسة الأولى.

ومنذ عنيت بتاريخ الاسكندرية عنيت كذلك بالتأريخ لأعلام الفكر الإسلامى الذين عاشوا فيها، وأنا الآن فى سبيل إعداد كتاب [١] يؤرخ لهؤلاء الأعلام وللحياة الفكرية فى الاسكندرية فى العصر الإسلامى بوجه عام، ومحاضرة اليوم فيها تعريف مفصل بعلم من هؤلاء الأعلام، وهو العالم المحدث أبو الطاهر بن عوف.

وميدان آخر من الميادين العلمية التى بذلت فيها بعض الجهد هو ميدان نشر الأصول التاريخية القديمة التى تؤرخ لمصر الإسلامية فى عصورها المختلفة وخاصة العصرين الفاطمى والأيوبى المملوكى، فنشرت أربعة كتب[٢] لعميد مؤرخى مصر الإسلامية تقى الدين أحمد بن على المقريزى، ونشرت الجزأين الأول والثانى من كتاب مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب[٣] لجمال الدين بن واصل، ومحاضرة اليوم تلقى بعض الأضواء على تاريخ الاسكندرية

(١) جمال الدين الشيال : أعلام الاسكندرية فى العصر الإسلامى، مخطوطة لم تنشر بعد.

(٢) هذه الكتب الأربعة التى نشرتها تحت عنوان «مكتبة المقريزى الصغيرة» هى: تقى الدين أحمد بن المقريزى :

١ – نحل عبر النحل ، القاهرة ١٩٤٦ .

٢ – اتعاظ الحنفا بذكر الأئمة الفاطمين الخلفاء، القاهرة ١٩٤٨ .

٣ – الذهب المسبوك فى ذكر من حج من الخلفاء والملوك، القاهرة ١٩٥٥ .

٤ – إغاثة الأمة بكشف الغمة (بالاشتراك مع الدكتور محمد مصطفى زيادة)، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٤٠، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٧ .

(٣) جمال الدين محمد بن سالم بن واصل :

مفرج الكروب في أخبار أيوب الجزء الأول، القاهرة ١٩٥٧ (مطبوعات وزارة التربية والتعليم المصرية ، إدارة الثقافة العامة، إدارة إحياء التراث القديم).

فى أواخر العصر الفاطمى وأوائل العصر الأيوبى.

هذه هى الجهود العلمية التى بذلتها ولازلت أعمل فيها، وهذه هى محاضرة اليوم ترون حضراتكم ـ كما سبق أن أشرت ـ أنها تتصل من أطرافها المختلفة بكل جهد من هذه الجهود.

أيها السادة ..

بقى أن أذكر كلمة سريعة عن المصطلحين المذكورين فى عنوان المحاضرة وهما : كلمة «أستاذ» وكلمة «مدرسة» ؛ فأستاذ كلمة فارسية الأصل معناها الماهر فى كل صنعة، وقد حرفت فى اللغة العامية فأصبحت «أسطى» وذلك لأن اللغة العربية لاتعرف فى ألفاظها الجمع بين السين والذال لصعوبة النطق بهما معا، وكل كلمة جمع فيها هذين الحرفين إنما ترجع فى أصلها الى اللغة الفارسية، مثل كلمة «ساذج» التى حرفناها فى اللهجة العامية بعد ذلك إلى «سادة».

وقد أطلق لقب أستاذ[١] فى الأغلب الأعم على الجهابذة الأعلام من رجال الفكر والتعليم فى العصر الإسلامى الوسيط، ثم جدد استعماله بهذا المعنى فى جامعات مصر الحديث.

أما المدرسة فهى مصطلح لم يعرفه العالم الإسلامى إلا فى القرن الخامس

(١) وقد استعمل هذا المصطلح فى مصر فى العصر الفاطمى بمعنى آخر، فكان يطلق على كبار أمراء الجيش الذين يلون الوظائف الخاصة بالخليفة ، وكان الأساتذة على مراتب وأجلهم الأساتذة المحنكون وهم الذين يدورون عمائمهم على أحناكهم كما تفعل العرب والمغاربة، وكان من عاداتهم أنه إذا احتفل بتحنيك واحد منهم حمل إليه كل أستاذ من المحنكين بدلة كاملة من ثيابه وسيفاً وفرساً، فيصبح لاحقاً بهم ، وفى يده مثل مافى أيديهم. أنظر : (صبح الأعشى، جـ ٣، ص ٤٧٧).

الهجرى (١١م) فقد كان المسجد هو المعهد العلمى ويدرس الطلاب.

أما المدرسةباعتبار كونها مبنى مخصصا للدرس يضم عدداً من الطلاب المتفرغين للدراسة وعددا من المدرسين المتفرغين للتدريس على أن تكفل هؤلاء وأولئك الدولة أو مؤسس المدرسة، فتصرف لهم الرواتب أو الجامكيات من إيراد أو وقف ثابت مخصص للمدرسة، أقول إن مصطلح المدرسة بهذا المفهوم وبهذا المعنى لم يعرفه العالم الاسلامى إلا فى القرن الخامس الهجرى، وخاصة عندما أنشأ نظام الملك ـ وزير السلطانين السلجوقيين أب أرسلان وملك شاه ـ مدارسه النظامية، وكانت أكبرها وأهمها نظامية بغداد.

ثم انتشرت حركة إنشاء المدارس فى الشام على أيدى الأتابكة ـ وخاصة نور الدين محمود بن زنكى ـ ، وفى مصر ومايتصل بهامن بلدان على أيدى الأيوبين والمماليك.

والذى نحب أن ننبه اليه الأذهان أن المدارس إنما أنشئت أول ماأنشئت لدوافع سياسية مذهبية ، لمحاربة المذهب الشيعى أولا، وللدعوة للمذهب السنى ثانياً، ويكفى ليستبين صدق هذه النظرية أن نعرف أن السلاجقة مؤسسى هذه الحركة كانوا سنة مغالين فى سنتهم، وأن الدول التى أكملت الحركة ورعتها وأنشأت العشرات من المدارس فى كل ركن من أركان الشرق الأوسط الإسلامى كانت دولا سنية كذلك.

بقى الآن بعد هذه التقدمة السريعة أن ننتقل إلى موضوع المحاضرة.

أول أســتاذ
لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية

المعروف المتواتر أن حركة إنشاء المدارس فى مصر الاسلامية بدأت مع قيام الدولة الأيوبية فيها، وذلك حينما أسس صلاح الدين يوسف بن أيوب وأفراد أسرته وكبار رجال دولته المدارس المختلفة فى الفسطاط والقاهرة وغيرهما من مدن مصر.

وكان صلاح الدين بإنشائه هذه المدارس يتبع سياسة موضوعة، وينفذ خطة مرسومة للقضاء على المذهب الشيعى، ونشر المذهب السنى، مقتفيا فى ذلك سياسة أستاذه نور الدين محمود بن زنكى، ففى سنة ٥٦٦هـ أنشأ صلاح الدين ـ وهو بعد لايزال وزيراً للخليفة الفاطمى العضد ـ مدرسته النصارية[١] الأولى فى الفسطاط لتدريس المذهب الشافعى، يقول المقريزى فى حديثه عن هذه المدرسة : «وكان هذا من أعظم مانزل بالدولة»، ثم يعقب على هذا بقوله : «وهى أول مدرسة عملت بديار مصر»[١] .

وهذه الجملة الأخيرة تحتاج إلى تحقيق وتصحيح، ذلك أن ابن خلكان يقول فى ترجمته للعادل أبى الحسن على بن السار ـ وزير الظافر الفاطمى ـ :

(١) فى نفس السنة التى أنشأ فيها صلاح الدين المدرسة الناصرية، بل فى نفس الشهر (المحرم٥٦٦) أنشأ مدرسة أخرى فى الفسطاط ـ هى المدرسة القمحية ـ لتدريس المذهب المالكى، ثم بنى بعد ذلك المدرسة السيوفية بالقاهرة فى سنة ٥٧٢هـ، ثم حذا حذوه أمراء أسرته ورجال دولته، فأنشأ مدرستين أخريين فى الفيوم، وبنى العادل أبو بكر ـ أخو صلاح الدين ـ مدرسته العادلية بالفسطاط وخصصها لدراسة المذهب المالكى، وهكذا ، راجع : (المقريزى: الخطط، ج٤، ص ١٩٣-١٩٥)و (ابن دقماق : الانتصار، ج٤، ص ٩٣-٩٤)و (ابن جبير : الرحلة ، ص ٤٢) و (Enc. Ist. art : Masjid) .

،وكان ظاهر التسنن، شافعي المذهب، ولما وصل الحافظ أبو طاهر أحمد السلفى إلى ثغر الاسكندرية المحروس وأقام به، ثم صار العادل المذكور واليا به (أى الثغر)، احتفل به وزاد فى إكرامه، وعمر له هناك مدرسة فوض تدريسها إليه، وهى معروفة به إلى الآن، ولم أر بالاسكندرية مدرسة للشافعين سواها،[(١)] .

ومن الممكن أن يقال ـ اعتمادا على نص ابن خلكان هذا ـ أن ابن السلار ـ لاصلاح الدين ـ أول من أوجد المدارس بديار مصر، وأن الاسكندرية هى أول مدينة مصرية عرفت المدارس، وذلك لأن ابن السلار كان ـ كما يذكر ابن خلكان ـ سنيا شافعيا، كما كانت له اتصالات سياسية بنور الدين محمود بن زنكى فى الشام[(٢)] .

ونحن نستطيع أن نقول إن قول ابن خلكان لايزال يحتاج ـ كما احتاج قول المقريزى ـ إلى تحقيق وتصحيح .

حقيقة أن الاسكندرية كانت أول مدينة مصرية عرفت المدارس، ولكن مدرسة السلفى لم تكن أول مدرسة أنشئت فى الاسكندرية ، وإنما سبقتها مدرسة

---

(١) (ابن خلكان : الوفيات، ج٢، ص ٧٦-٧٧- ترجمة ابن السلار) وأنظر أيضاً : (عبد اللطيف حمزة : الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى الأول، ص ٨٢و١٥٨) و (المقريزى : مخطوطة اتعاظ الحفنا، ص ١٤٣ ب)، ولترجمة السلفى انظر : (السبكى : طبقات الشافعية، ج٤، ص ٤٣) و (السيوطى : طبقات الحفاظ، ج٢ ص ٣٩) و (السيوطى : طبقات المفسرين، ص٥٦) و (السيوطى : حسن المحاضرة، ج١ ،ص١٦٥) و (الذهبى: تذكرة الحفاظ ، ج٤)و (ابن العماد: شذرات الذهب).

(٢) انظر : (أسامة بن منقذ : كتاب الاعتبار، ص ٧) ، ويقول (حسن إبراهيم حسن : الفاطميون فى مصر، ص ٢٩٦) إن النزاع بين السلار وابن مصال فى سبيل الوزارة إنما كان فى الحقيقة نزاعا بين السنيين والشيعيين، وكان ابن السلار يطمع فى مساعدة نور الدين، ذلك الرجل السنى المتعصب لمذهبه، لنشر مذهب أهل السنة فى مصر بدل مذهب الشيعة.

أخرى هى المدرسة الحافظية التى أنشأها رضوان بن ولخشي - وزير الخليفة الحافظ الفاطمى - للفقيه المالكى أبى الطاهر بن عوف، وقد بنيت هذه المدرسة الحافظية قبل المدرسة السلفية باثنتى عشرة سنة، فقد بنيت الأولى فى سنة ٥٣٢ هـ (١١٣٧ - ١١٣٨م)، وبنيت الثانية فى سنة ٥٤٤ هـ (١١٤٩م).

ورغم مالهذه المدرسة الحافظية من أهمية بلغة، لكونها أول مدرسة أنشئت فى الاسكندرية بل فى مصر كلها، فإن أحدا من المؤرخين القدامى أو المحدثين لم يشر إليها أو يعنى بالتأريخ لها.

وأبو الطاهر بن عوف هو إسماعيل بن مكى بن اسماعيل بن عيسى بن عوف الزهرى، وينتهى نسبة إلى عبد الرحمن بن عوف الصحابى الجليل، وقد كان شيخ المالكية فى مدينة الاسكندرية طوال القرن السادس الهجرى (١٢م) دون منازع، فقد ولد سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢م) وتوفى سنة ٥٨١هـ[١] (١١٨٥م) عن ست وتسعين سنة.

وصفه السيوطى بأنه «صدر الإسلام»، وقال إنه تفقه على أبى بكر الطرطوشى[٢]، وسمع منه، وتخرج به الأصحاب[٣].

---

(١) (ابن تغردى بردى: النجوم الزاهرة، ج ٦، ص ١٠٠) و (السيوطى : حسن المحاضرة، ج١، ص ١٩٢).

(٢) راجع ترجمة الطرطوشى فى (ابن فرحون: الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، ١٣٥١هـ، ص ٢٧٦-٢٧٨) و (ابن بشكوال: كتاب الصلة، مجريط، ١٨٨٣، ج٢، ص ٥١٧-٥١٨) و (المقرى : نفح الطيب) و (ابن خلكان: الوفيات، ج٣، ص ٣٩٣- ٣٩٥) و (ياقوت: معجم البدان، مادة: طرطوشة) و (الحميرى: صفة جزيرة الاندلس - عن كتاب الروض المعطار فى خبر الأقطار - نشر برفنسال، القاهرة ١٩٣٧ ص١٢٤-١٢٥) و (ابن تغردى بردى: النجوم الزاهرة، ج٥، ص ٢٣١-٢٣٢) و (السيوطى: حسن المحاضرة، ج١، ص ١٩٢) و (الزركلى: الأعلام) و (المقريزى: اتعاظ الحنفا، مخطوطة طوب قبوسراى، ص ١٢٤أ - ١٢٥أ) و (المرتضى الزبيدى: اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، المطبعة الميمنية، ١٣١١، المقدمة) و (ابن عذارى: البيان المغرب، ص ٧٤-٧٥) و (ابن الأثير : الكامل، ج ١١، ص٩٠) و (الضبى: بغية الملتمس، رقم ٢٩٥) و (الطرطوشى: سراج الملوك) و (على مبارك : الخطط التوفيقية، ج٧ ص٧٠) و (جمال الدين الشيال: الاسكندرية، طبوغرافية المدينة وتطورها، ص ٢١٧) و (الشيال : أعلام الاسكندرية فى العصر الإسلامى، مخطوطة لم تطبع بعد).

(M . Ben Chaneb: Etudés sur Les Personnages Mentionnés dans l'Idjâza du Cheikh Abd al-Qâdir el Fasy. Paris, 1907. P. 133, 169-170, and the literature quoted)

(٣) السيوطى : حسن المحاضرة، ج ١، ص ١٩٢.

وقال أبو الحسن على بن الحميرى :

«كان ابن عوف ـ رحمه الله تعالى ـ إمام عصره وفريد دهره فى الفقه على مذهب مالك ـ رحمه الله ـ وعليه مدار الفتوى، وجمع إلى ذلك الورع والزهد، وكثرة العبادة، والتواضع التام، ونزهة النفس»[(١)] .

وقال عالم الاسكندرية ومؤرخها منصور بن سليم[(٢)] :

«كان (ابن عوف) من العلماء الأعلام، ومشايخ الإسلام، ظاهر الورع والتقوى، كتب عنه الحافظ السلفى، وروى عنه شرف الدين بن المقدسى»[(٣)] .

وبيت ابن عوف بيت مصرى سكندرى أصيل، نبغ فيه أكثر من عالم ملأوا المدينة علما، قال منصور بن سليم :

« بيت ابن عوف بثغر الاسكندرية بيت كبير شهير بالعلم، كان فيه جماعة

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٥ .

(٢) هو أبو المظفر وجيه الدين منصور بن سليم بن منصور بن فتوح الهمذانى الاسكندرى، محتسب الاسكندرية ، ولد فى ثامن صفر سنة ٦٠٧ هـ، وأخذ عن الكثيرين، ورحل إلى الشام والعراق، واعتنى بالحديث والفقه والرجال والتاريخ، وجمع لنفسه معجما، وكتب تاريخا كبيرا لمدينة الاسكندرية، ذكر السبكى والذهبى أنه كان فى مجلدتين، وذكر السخاوى أنه كان فى أربع مجلدات، توفى فى الحادى والعشرين من شوال سنة ٦٧٣ هـ، وتأريخه لمدينة الاسكندرية مفقود ـ للأسف الشديد ـ وقد كنت عثرت منذ سنوات فى (فهارس المخطوطات العربية بمكتبة أياصوفيا باستانبول، ١٣٠٤هـ) على مايفيد وجود نسخة خطية من هذا الكتاب بهذه المكتبة فى جزئين تحت رقمى ٣٠٠٣ و ٣٠٠٤، وبادرت فى ذلك الحين بالكتابة إلى المستشرق الألمانى ريتر Ritter – وكان يقيم حينذاك فى استانبول ـ استوضحه حقيقة هذه المخطوطة، ولكنه كتب إلى يقول إن الكتاب مفقود، وإن الكتاب الموجود مكانه، والذى يحمل رقمه، هو «قصة الاسكندر الرومى وسياحاته ودخوله فى الظلمة باحثا عن ماء الحياة»، وللتعريف بمنصور بن سليم راجع: (الذهبى تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والاعلام، مخطوطة دار الكتب المصرية، وفيات سنة ٦٧٣، ص ٣٩٦) و (الذهبى: تذكرة الحفاظ، ج٤، ص ٢٤٩) و (ابن العماد : شذرات الذهب، ج٥، ص ٣٤١) و (السبكى: طبقات الشافعية الكبرى، ج٥، ص ١٥٧) و (ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة، ج٧ ، ص ٢٤٧) و (المقريزى: السلوك، ج١، ص ٦١٩) و (السخاوى : الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص ١٢٢) و (حاجى خليفة : كشف الظنون) و (الشيال : الاسكندرية، ص ٢٠٦-٢٠٧) و (السلامى، منتخب المختار، نشر العزاوى، بغداد، ١٩٣٨، ص ٢٢٩-٢٣١)

(Brockelmann : Geschichte der Arabichen Literatur, Supp. vol I.P. 573-574).

(٣) ابن فرحون :الديباج المذهب ، ص ٩٥ .

من الفقهاء، قال الشيخ شهاب الدين هلال : سمعت انه اجتمع منهم سبعة فى وقت واحد، وكانوا إذا دخلوا على الإمام أبى على بن سند بن عنان(١) ـ مؤلف كتاب الطراز ـ يقول : «أهلا بالفقهاء السبعة»، تشبيها لهم بالفقهاء السبعة أئمة المدينة النبوية»(٢) .

وقد أخذ ابن عوف عن الكثيرين من الفقهاء المالكية بالاسكندرية، وخاصة عن أبى بكر الطرطوشى، ولاعجب فى هذا، فقد كان ابن عوف ربيب الطرطوشى، وكان الطرطوشى تزوج خالة ابن عوف(٣) .

وشهد أبن الطاهر بن عوف نهاية الدولة الفاطمية الشعية وقيام دولة صلاح الدين فى مصر فى سنة ٥٦٧ هـ، وقد زار صلاح الدين الاسكندرية فى سنة ٥٧٧ هـ، وحرص فى هذه الزيارة أن يحضر هو وأولاده وكبار رجال دولته دروس أبى الطاهر بن عوف ، وسمعوا عليه جميعا «موطأ مالك» بروايته عن أستاذه الطرطوشى.

روى خبر هذه الزيارة وهذا السماع العماد الأصفانى، فقد كان مصاحبا

(١) كان أبو على سند بن عنان بن إبراهيم الأدرى أنبغ تلاميذ الطرطوشى وأقربهم اليه، وكان كأستاذه مالكى المذهب، وقد سمع منه وأخذ عنه، ولازم حلقته سنين طويلة، وقد رشحته مؤهلاته لأن يخلف أستاذه الطرطوشى فجلس فى حلقته ومدرسته بعده يلقى الدروس فى العلوم المختلفة وخاصة فى فقه مالك، وظل يدرس إحدى وعشرين سنة بعد وفاة أستاذه الطرطوشى، ولايزال قبره ومسجده موجودين فى الاسكندرية حتى اليوم ، وقد ألف سند بن عنان كتاب «الطراز» فى ثلاثين مجلدا فى شرح «المدونة» ، وهى من أمهات الكتب فى فقه مالك، انظر (ابن فرحون : الديباج المذهب، ص ١٢٦-١٢٧) و (السيوطى : حسن المحاضرة، ج١، ص ٢١٣) و (الشيال : أعلام الاسكندرية فى العصر الإسلامى، مخطوطة لم تنشر بعد) .

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق، ص ٩٦ .

لصلاح الدين فيهما، قال :

« وتوجه السلطان بعد شهر رمضان (٥٧٧هـ) إلى الاسكندرية على طريق البحيرة، وخيم عند السوارى، وشاهد الأسوار التى جددها، والعمارات التى مهدها، وأمر بالاتمام والاهتمام، وقال السلطان : نغتنم حياة الشيخ الإمام أبى طاهر بن عوف، فحضرنا عنده ، وسمعنا عليه موطأ مالك ـ رض الله عنه ـ براويته عن الطرطوشى، فى العشر الأخيرة من شوال، وتم له ولأولاده ولنا به السماع»[1] .

واعتقد الجميع أن صلاح الدين قد حصل خيراً كثيراً بتتلمذه على ابن عوف وسماعه منه، فقد أرسل القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى رسالة جميلة بليغة إلى صلاح الدين يهنئه فيها بهذا السماع، ويقارن فيها بين رحلة صلاح الدين هذه مع ولديه لسماع الموطأ على ابن عوف، ورحلة هارون الرشيد مع ولديه لسماع نفس الكتاب على مؤلفه الإمام مالك، وفيما يلى نص الرسالة :

«أدام الله دولة المولى الملك الناصر، صلاح الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين، محيى دولة أمير المؤمنين، وأسعده برحلته للعلم وأثابه عليها، وأوصل ذخائر الخير إليه وأوصله إليها، وأوزع الخلق شكرا لنعمته فيه فإنها نعمة لاتوصل إلى شكرها إلا بايزاعه، وأودع قلبه نور اليقين فإنه مستقر لايودع فيه إلا ماكان مستندا إلى إيداعه ولله فى الله رحلتاه، وفى سبيل الله يوماه، ومنهما إلا أغر يحجل.

والحمد لله الذى جعله ذا يومين : يوم يسفك دم المحابر تحت قلمه،

(١)أبو شامة : الروضتين ، ج٢ ، ص ٢٤ .

ويوم يسفك دم الكافر تحت علمه، ففى الأول يطلب حديث المصطفى ﷺ فيجعل أثره عينا لاتستر، وفى الثانى يحفل لنصره شريعة هداه على الضلال فيجعل عينه أثرا لايظهر.

وقد استغرق الناس همم العلماء فى رحلتهم لنقل الحديث وسماعه، والموالاة فى طلب ثقته وانتجاعه، وصنفوا فى ذلك تصانيف قصدوا بها التحريض للهمم والتنبيه، والرفع من أقدارأهله والتنويه، فقالوا : رحل فلان لسماع مسند فلان، وسار زيد إلى عمرو على بعد المكان، هذا وصاحب الرحلة قد نصب نفسه للعلم وشغل به دهره، ووقف عليه فكره، فلا يتجاذب عنان همته الكبائر، فما القول فى ملك خواطره كأبوابه مطروقة، وأمور خلق الله كأمور دينه به معذوقة، إذ هاجر إلى بقية الخير فى أضيق أوقاته، وترك للعلم أشد ضروراته، ووهب له أياما مع أنه فى الغزاة يحاسب لها نفسه على لحاظاته وساعاته.

ومايحسب المملوك أن كاتب اليمين كتب قط لملك رحلة فى طلب العلم إلا للرشيد هارون - رحمة الله عليه - على أنه خلط زيارة نبوية[١] بطلب، ورحل بولديه إلى مالك - رحمة الله عليه - لسماع هذا الموطأ، الذى اتفقت الهمتان الرشيدية والناصرية على الرغبة فى سماعه، والرحلة لانتجاعه، وقد كان الرشيد سام مالكا - رحمه الله - أن يجعل له ولولديه : الأمين والمأمون مجلسا خاصا لإسماع مصنفه، فقال مامعناه : إنها سنة ابن عمك ﷺ وغيرك من سترها، ومثلك من نشرها، فهذه رحلة ثانية فى الزمان وأولى فى الإيمان، يكتبها الله

(١) الأصل : «زيارة نبوته» ، وما هنا قراءة ترجيحية.

للمولى بقلم كاتب اليمين، ويقوم فيها مقام الرشيد، ويقوم عليه وعثماته[1] مقام ولديه المأمون والأمين.

وكان أصل الموطأ بسماع الرشيد على مالك ـ رحمة الله عليه ـ فى خزانة الكتب المصرية[2] ، فإن كان قد حصل بالخزانة الناصرية فهو بركة عظيمة، ومنقبة كريمة، وذخيرة قديمة، وإلا فليلتمس.

وكذلك خط موسى بن جعفر فى فتيا المأمون ـ رحمهما الله ـ كان أيضاً فيها، وكلاهما يتبرك بمثله، ويعلم به فضل العلم ، لاخلا المولى ـ أبقاه الله ـ من فضله.

وقف المملوك على مابشر به من صنع المولى وتوفيقه، وصحة مزاجه فى طريقه، وانقطاع ماكان من دم، واسترواح القلب من كل هم، وقد استفتحت هذا الطريق بكل قال، مباركة البكر والفال، مأثورة عن سيدالبشر، فمن ذلك صحة جسمه، وفسحة قلبه، دامت له الفسحة، وانقطاع الدم، وطريقه إلى الشام ينقطع بها الدم، ويتصل النصر له وينتظم السلم، وأخرى أنه رحل الى الموطأ رحم الله مالكه، ويرحل فيما يطلب من الشام إلى الموطأ أسعد الله ممالكه، والله تعالى يحقق

(١) يقصد ولدى صلاح الدين : الأفضل على، والعزيز عثمان، فهما اللذان كانا معه فى هذه الرحلة وسمعا معه الموطأ على ابن عوف، وكان عمر الأول وقتذاك اثنتى عشرة سنة، فقد ولد سنة ٥٦٥هـ ، وكان عمر الثانى عشر سنوات، فقد ولد سنة ٥٦٧هـ. انظر : (أبو شامة : الروضتين ، ج١ ، ص٢٧٦) و (ابن تغرى بردى : النجوم ، ج٦ ، ص ١٢٧) و (المقريزى : السلوك، ج١، ص ١٤٤ و ١٩١).

(٢) يقصد خزائن الكتب الفاطمية التى كانت ملحقة بالقصر الشرقى الكبير، وقد استولى عليها صلاح الدين فيما استولى عليه من ذخائر الفاطميين ومخلفاتهم، وقد منح بعض هذه الكتب لخاصته وأمر ببيع الباقى، والنص هنا يفيد حقيقة جديدة لم يشر إليها أحد ممن كتب عن هذه الخزائن، وهى أن صلاح الدين ضم بعض هذه الكتب إلى خزانة الكتب الخاصة به ويسميها النص هنا «الخزانة الناصرية »، وعن خزانة الكتب الفاطمية راجع : (المقريزى: الخطط، ج٢ ، ص ٢٥٣-٢٥٥) و (ابن واصل : مفرج الكروب ، نشر جمال الدين الشيال، ج١، ص ٢٠٣)و (أبو شامة : الروضتين، ج ١ ، ص ٢٠٠).

الخير، ويصرف الضير، ويبارك لمولانا فى المقام والسير، إن شاء الله»[١] .

وأصبحت لابن عوف عند صلاح الدين منذ ذلك الحين مكانه كبيرة، يجله ويحترمه ويقدره ويوقره، وإذا اعترضته مشكلة من مشاكل الدين أو الدولة أرسل إليه يسأله الرأى والفتوى، يؤكد هذا قول ابن فرحون :

«وكان السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب يعظم ابن عوف ويراسله ويستفتيه» .

وقد روى الصفدى فى كتابه «نكت الهيمان» قصة مراسلة من هذه المراسلات عند ترجمته للقاضى شرف الدين عبد الله بن أبى عصرون، فقد أضر هذا القاضى آخر عمره أثناء توليه القضاء، وثار الجدل حول جواز بقائه فى منصبه بعد إصابته بالعمى، وكان ابن أبى عصرون نفسه حريصاعلى أن يظل قاضيا، فألف رسالة أيد فيها جواز أن يكون القاضى أعمى، وهو رأى تقول به القلة من الفقهاء وترفضه الكثرة، ويبدو أن صلاح الدين كان حريصا على ارضاء ابن ابى عصرون وعدم المساس بشعوره فى شيخوخته، فأرسل يستفتى ابن عوف فى الأمر ، قال الصفدى :

«وكتب السلطان صلاح الدين بخطه إلى القاضى الفاضل يقول فيه: إن القاضى قال : إن قضاء الأعمى جائز، فتجتمع بالشيخ أبى الطاهر بن عوف الاسكندرى، وتسأله عماورد من الأحاديث فى قضاء الأعمى»[٢] .

---

(١) أبو شامة : الروضتين ، ج ٢ ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢) الصفدى : نكت الهميان ، ص ١٨٥ ، وراجع أيضاً مقدمة كتاب ص ٦٠ فقد ناقش فيها هذا الموضوع من الناحية الفقهية، انظر كذلك : (ابن خلكان : الوفيات ، ج ٢، ص ٢٥٦ - ٢٥٩) و(ابن واصل : مفرج الكروب ، نشر الشيال ، ج ٢ ، ص ١١٢) .

وكان صلاح الدين يستجيب لرأى ابن عوف ومشورته، فقد أسرع بتلبية رغبته عندما أشار عليه بإعادة ضريبة الصادر، وهى ضريبة كانت تفرض على تجارة الفرنج الصادرة من الاسكندرية، وتوزع حصيلتها على فقهاء الثغر، قال ابن فرحون :

«قيل إنه (أى ابن عوف) كان السبب فى تحديد الصادر[(١)] بثغر الاسكندرية، وهو شئ وظفه السلطان على تجار النصارى إذا صدروا من الاسكندرية، زائداً على العشر، رتبه لفقهاء الثغر، دنانير تصرف فى كل شهر، وجعل له ناظراً وشهودا، أوقفه عليهم وعلى ذريتهم.[(٢)]

وقد أشارت المراجع إلى أن نشاط ابن عوف لم يكن مقصوراً على التدريس وحسب، بل كان له نشاط مماثل فى ميدان التأليف، فقد قال السيوطى : «وله مؤلفات» ، وقال ابن فرحون : «وله مصنفات»، ثم أشار إلى اثنين من هذه المصنفات ، قال :

«قال ابن هلال : رأيت له مجلدا فى الرد على المنتصر، وهو رجل

---

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب، ص ٩٦، هذا وقد كان فى الاسكندرية فى تلك العصور ساحة أو مخازن كبيرة لتجارة الفرنج الصادرة مقابل الميناء الشرقية، وتسمى هذه الساحة بالصادر، وقد أشار الى الصادر المؤرخ السكندرى محمد بن القاسم بن محمد النويرى فى كتابه الذى لايزال مخطوطاً «الإلمام بالإعلام بما جرت به الأحكام المقضية» عند وصفه لموكب السلطان الأشرف شعبان عند زيارته للاسكندرية فى سنة ٧٧٠هـ، فهو يقول إن السلطان بعد دخوله من باب رشيد سار فيما كان يسمى وقتذاك بالمحجة العظمى ـ وهو مانرجح أن يكون شارع فؤاد الأول الحالى أو الطريق الكانوبى القديم ـ ثم مر بمسجد أبى الأشهب، وعطف عطفته فمر على دار ابن الحباب، ومنها إلى جفار القصارين، إلى الصادر، إلى أن خرج من باب البحر. فالصادر تبعاً لهذا كان قريباً من باب البحر أى قريباً من منطقة المنشية الحالية ومن الميناء الشرقية. راجع : (الشيال : الاسكندرية ، طبوغرافية المدينة وتطورها ، ص ٢٣٧).

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب، ص ٩٦ .

يدعى العلم وليس من أهله، صنف كتابا سماه: «الفاضح» وأعتقد أنه نقض به الشريعة المحمدية، وادعى فيها تناقضاً فى الأحكام، وكان جاهلاً مصفحا، فمما صحف: قوله ﷺ: «ثمرة طيبة وماء طهور» بقوله: «خمرة طيبة»، وقال: انظر كيف يقول: «خمرة طيبة»، وهو يحرم شرب الخمر.

.... وللشيخ أبى الطاهر تذكرة التذكرة فى أصول الدين، وغير ذلك من التآليف».

هذا هو ابن عوف، أما مدرسته فلم أجد إشارة لها إلا عند المقريزى، فقد قال فى كتابه «اتعاظ الحنفا» فى حوادث سنة ٥٣٢ هـ:

«وفيها بنى الوزير رضوان المدرسج المعروفة فى ثغر الاسكندرية، وجعل فى تدريسها الفقيه أبا طاهر بن عوف»[1].

فتكون بذلك أول مدرسة أنشئت فى مدينة الاسكندرية، بل مصر كلها، فقد سبقت المدرسة السلفية باثنتى عشرة سنة.

وقد عثرت لحسن الحظ فى صبح الأعشى على السجل الصادر من الخليفة الحافظ لدين الله الفاطمى بتعيين ابن عوف مدرسا لهذه المدرسة، وهو سجل ذو أهمية كبرى، لأنه السجل الوحيد الذى وصلنا من العصر الفاطمى كله بتعيين مدرس، وهو إلى هذا يتضمن معلومات جديدة عن هذه المدرسة التى لانكاد نعرف عنها شيئاً:

ـ فهو يسميها «بالمدرسة الحافظية» نسبة إلى الخليفة الحافظ الذى أنشئت المدرسة فى عهده، وإن كانت المدرسة بعد ذلك قد غلبت عليها شهرة مدرسها

(١) المقريزى: اتعاظ الحنفا، مخطوطة سراى، ص ١٣٨ ب.

فعرفت فى المراجع المتأخرة باسم «المدرسة العوفية»[١] .

ـ وهو يحدد اسم الشارع الذى أنشئت فيه المدرسة وهو «شارع المحجة»، فقد قال : «وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس بشارع المحجة» .

وقد حققنا فيما سلف هنا موقع هذا الشارع اعتماداً على نص للنويرى ذكر فيه شارع المحجة، ورجحنا أنه شارع فؤاد الأول الحالى[٢] .

ـ وهو يذكر أن الوزير السيد الأجل (ولم يذكر اسمه) هو الذى أشار بإنشاء المدرسة، ويشير إلى الأسباب التى دعت إلى إنشائها فيقول :

«ولما انتهى إلى أمير المؤمنين ميزه ثغر الاسكندرية ـ حماه الله تعالى ـ على غيره من الثغور .. وهو يشتمل على القراء والفقهاء، والمرابطين والصلحاء، وأن طالبى العلم من أهله ومن الواردين إليه أو الطارئين عليه، متشتتو الشمل، ومتفرقو الجمع ، أبى أمير المؤمنين أن يكونوا حائرين متلددين، ولم يرض أن يبقوا مذبذبين متبددين، وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس منا عليهم وإنعاماً، ومستقراً لهم ومقاماً، ومثوى ووطنا، ومحلاً لكلفتهم وسكناً» .

ـ ويشير السجل أيضاً إلى أن المدرسة بنيت بحيث تتخذ ـ إلى جانب التدريس ـ مأوى للطلاب وسكنا لهم، فهى قد جعلت كما يقول النص : «مثوى لجميعهم ووطناً، ومحلا لكافتهم وسكناً» .

ـ ونُص فى السجل أيضا على أن يصرف للطلبة مؤنتهم وكل مايقوم

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٦ .

(٢) أنظر مافات هنا ص ١٩ ، هامش ٢ .

بأودهم ويغنيهم على التفرغ للدراسة «عيش وغلة»، وأن يطلق هذا كله من ديوان الخليفة.

- وأشير فى السجل إلى إسناد التقدمة فى المدرسة أى الإشراف عليها للفقيه الرشيد جمال الفقهاء أبى الطاهر (ولم ينص على اسمه)، وعلل هذا الاختيار مخاطبا الفقيه بقوله :

«لنفاذك وإطلاعك، وقوتك فى الفقه واستضلاعك، ولأنك الصدر فى علوم الشريعة، والحال منها فى المنزلة الرفيعة، والمشعل الذى اجتمع له الأصول والفروع، ومن إذا اختلف فى المسائل والنوازل كان إليه فيها الرجوع، هذا مع ما أنت عليه من الورع والتقوى».

- وحدد السجل الموادالتى تدرس بهذه المدرسة فقال إنها «علوم الشريعة».

- وعهد السجل إلى الفقيه ابن عوف - إلى جانب التدريس - بالإشراف التام على شئون الطلاب، وتوزيع المطلق عليهم، وترك له الحرية التامة أن يقرب منهم من ارتضى طريقته، وأن يبعد من ينكر قضيته.

- ثم هو يوصى كبار الموظفين بالثغر من «الأمير المظفر، والقاضى المكين، وكافة الحماة والمتصرفين، والعمال والمستخدمين» برعاية هذه المدرسة «ومن احتوت عليه من الطلبة وإعزازهم، والاشتمال عليهم، والاهتمام بمصالحهم، والتوخى على منافعهم».

- وفى ختام السجل نص طريف يشير إلى أن الأمر بتعيين المدرسين كان يتلى أولا على الكافة بالمسجد الجامع، فهذه هى طريقة الإعلان والنشر الممكنة فى تلك العصور، ثم يخلد هذا السجل - أى يحفظ - بالمدرسة، ليكون «حجة بما تضمنه».

فهذه كلها أمور هامة خطيرة تقدم مادة جديدة قيمة للباحثين الذين يريدون تأريخا جديا للمدارس الإسلامية، أو لنظام التربية والتعليم بوجه خاص فى مصر الإسلامية.

والسجل كما أورده القلقشندى فى «صبح الأعشى» ذكر على أنه «سجل بتدريس»، ولم ينص على اسم الخليفة، أو الوزير، أو المدرس الذى صدر الأمر بتعيينه، أو كاتب الانشاء الذى كتبه، أو التاريخ الذى كتب فيه.

وقد استطعنا نحن ـ عن طريق الدراسة التاريخية التحليلية المقارنة ـ أن نملأ هذه الثغرات، وأن نقول مطمئنين إنه صدر عن الخليفة الفاطمى الحافظ لدين الله، بإشارة من الوزير رضوان بن ولخشى، بتعيين الفقيه أبى الطاهر بن عوف مدرسا للمدرسة الحافظية بثغر الاسكندرية.

ففى السجل إشارة غامضة تشير إلى أنه صدر فى عهد الحافظ،فقد جاء فى صدر السجل : «أمير المؤمنين لما منحه الله من الخصائص التى جعلته لدينه حافظا»، وجاء فى السياق : «وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية».

أما الوزير الذى أشار ببناء المدرسة فإن اسمه لم يذكر صراحة فى السجل، وإنما ذكر بألقابه، فقيل : «السيد الأجل الأفضل» ، وقد تحققنا أن هذه ألقاب رضوان بن ولخشى، فقد قال المقريزى فى حوادث سنة ٥٣١ هـ عند حديثه عن تولى رضوان الوزارة للحافظ : « وخلع عليه الوزارة يوم الجمعة ثالث عشر جمادى الأولى، ونعت بالسيد الأجل الملك الأفضل»[1] .

(١) المقريزى : مخطوطة اتعاظ الحنفا، ص ١٣٧ب، هذا وقد أشار (أحمد أحمد بدوى: الحياة العقلية فى عصر الحروب الصليبية، ص ٥٤) إلى السجل موضوع الدراسة هنا، ونفى أن يكون صدر لتعيين السلفى ، ثم قال : «والسجل يدل على أن الحافظية أنشئت فى عهد الوزير أحمد بن الأفضل» وهذا خطأ واضح أدى إليه عدم التحقق أو التثبت.

أما الدافع الذى دفع الوزير رضوان إلى إنشاء هذه المدرسة الأولى لابن عوف الفقيه السنى المالكى فواضح غاية الوضوح، وذلك أن رضوان نفسه كان ـ رغم وزارته لخليفة فاطمى شيعى ـ سُنِّياً ، قال المقريزى فى ترجمته له : «وكان رضوان سنيا حسن الاعتقاد»[(١)] ، وقال فى موضع آخر :«وأخذ (رضوان) يهين حواشى الخليفة إذا حضروا إليه ويقدح فى مذهبه، لأنه كان سنياً، وكان أخوه الأوحد إبراهيم إمامياً»[(٢)] .

وجاء فى السجل إشارة إلى أن المدرس المقصود هو أبو الطاهر بن عوف وإن كانت قد ذكرت كنيته دون اسمه، قال : «واستقرت التقدمة فى هذه المدرسة لك أيها الفقيه الرشيد جمال الفقهاء أبو الطاهر»[(٣)] .

(١) المقريزى : المرجع السابق.

(٢) المقريزى : المرجع السابق، ص ١٣٨أ ، هذا ويبدو أن رضوان كان عظيم الثقة بأبى الطاهر بن عوف، يلجأ إليه فى الملمات، ويستشيره فى المشكلات الكبرى، فقد استطرد المقريزى يروى أخبار النزاع القائم بين الخليفة الحافظ ووزيره رضوان، قال : «فلما كثر ذلك منه انزعج الخليفة ... فتنافر كل منهما من الآخر، وكان رضوان خفيفا طائشاً لايثبت فهم بخلع الحافظ وقال : «ماهو بخليفة ولا إمام ، وإنما هو كفيل لغيره، وذلك الغير لم يصح»، وأحضر الفقيه أبا الطاهر بن عوف وابن ابى كامل فقيه الإمامية، وابن سلامة داعى الدعاة، وفاوضهم فى الخلع واستخلاف شخص عينه لهم، وألزم كلا منهم أن يقول ماعنده، فقال ابن عوف: «الخلع لايكون إلا بشروط تثبت شرعاً».

وقال ابن أبى كامل : «السلطان ـ أبقاه الله ـ يحملنى على أن أتكلم على غير مذهبى فى الإمامة؟، قال : «لا، بل على مذهبك» .. فقال : «مذهبى معلوم»، يعنى أن الأمامية لايعتقدون فى صحة الخلافة فى بنى اسماعيل بن جعفر، لموته فى حياة أبيه، وانتقال الإمامة للحاضر من أخوته، ولأنه لاينبغى لمن لم تكن له إمامة أن يخلع ، فخلص من هذا.

وقال الداعى : «أنا داعى القوم ومولى لهم، ومايصح لى خلعه، فإنى أصير فيما مضى كأنى أدعو لغير مستحق، فأكون قد كذبت نفسى، فلا أقبل الآن، واستخصم بذلك، ولايؤثر قولى فقابله على هذا على القول بالسب، وأقامه أقبح قيام .. الخ».

(٣) يشترك الحافظ أحمد بن محمد السلفى مع ابن عوف فى الكنية، فكل منهما يكنى بأبى الطاهر، ولهذا ظن البعض أن هذا السجل صدر باسم أبى الطاهر السلفى ولتعيينه بالمدرسة التى أنشئت له بثغر الاسكندرية أيضاً فى أواخر العصر الفاطمى، ولكن المدرسة السلفية أمر بإنشائها الوزير العادل ابن السلار فى سنة ٥٤٤ هـ فى عهد الخليفة الظافر، وسميت أول أمرها بالمدرسة العادلية ثم عرفت فيما بعد باسم المدرسة السلفية. راجع : (المقريزى: مخطوطة اتعاظ الحنفا، ص ١٤٣ ب).

وقد كانت الجملة التى ذكرها المقريزى عن إنشاء المدرسة هى مفتاح الذى هدانا إلى هذا التحقيق كله، فقد قال حوادث سنة ٥٣٢ هـ :

«وفيها بنى الوزير رضوان المدرسة المعروفة فى ثغر الاسكندرية، وجعل فى تدريسها الفقيه أبا طاهر بن عوف»[(١)] .

أما كاتب الإنشاء الذى كتب هذا السجل فإنا نرجح أن يكون أبو القاسم ابن الصير فى فقد كان كاتب الإنشاء فى عهد الخليفة الحافظ، وكتب عدداً كبيراً من السجلات التى وصلتنا عن عهد هذا الخليفة، وظل يتولى هذا المنصب إلى أن توفى فى سنة ٦٤٢ هـ .

وفى سنة ٥٨١ هـ توفى ابن عوف ودفن فى الاسكندرية، ولكننا نبحث اليوم عن مدرسته أو قبره فلا نجد لهما أثرا ، هكذا فعل النسيان والإهمال بعالم ملأ المدينة علما، وقضى حياته الطويلة كلها يعلم ويدرس ويؤلف وينفع الناس، هل لى أن أطمع فى أن يسمى مدرج من مدرجات المبنى الجديد لكلية الآداب باسم هذا العالم «ابن عوف».

ولأهمية السجل الصادر بتعيين أبى الطاهر بن عوف مدرسا لأول مدرسة أنشئت فى مدينة الاسكندرية فى العصر الإسلامى آثرنا نشر نصه كاملا فيما يلى نقلا عن : (القلقشندى : صبح الأعشى ، ج١٠ ، ص ٤٥٨-٤٥٩) .

سجل بتدريس

« ... أمير المؤمنين لما منحه الله من الخصائص التى جعلته لدينه حافظاً، ولمصالح أمور المسلمين ملاحظا، ولما عاد بشمول المنافع لهم مواترا، وبما أحظاهم عنده تبارك وتعالى معينا وعليه مثابرا، لايزال يوليهم إحسانا

---

(١) المقريزى : مخطوطة اتعاظ الحنفا ، ص ١٣٨ ب .

وفضلاً ومنا، ويسبغ عليهم إنعاما لم تزل تسم (؟) هممهم إلى أن تتمنى وقد يسر الله تعالى لخلافته ودولته، ووهب لإمامته ومملكته، من السيد الأجل الأفضل، أكرم ولى ضاعف تقواه وإيمانه وأكمل صفى وقف اهتمامه واعتزامه على مايرضيه سبحانه، وأعدل وزير لم يرضَ فى تدبير الكافة بدون الرتبة العليا، وأفضل ظهير ابتغى فيما آتاه الله الدار الآخرة ولم ينْسَ نصيبه من الدنيا، فهو يظافر أمير المؤمنين على ماعم صلاحه عموم الهواء، ويفاوض حضرته فيما يستخلص الضمائر بما يرفع فيه من صالح الدعاء.

ولما انتهى إلى أمير المؤمنين ميزة ثغر الاسكندرية ـ حماه الله تعالى ـ على غيره من الثغور، فإنه خليق بعناية تامة لاتزال تُنجد عنده وتغور : لأنه من أوقى الحصون والمعاقل، والحديث عن فضله وخطير محله لاتهمة فيه للراوى والناقل، وهو يشتمل على القراء والفقهاء، والمرابطين والصلحاء، وأن طالبى العلم من أهله ومن الواردين إليه، والطارئين عليه، مشتتو الشمل، متفرقو الجمع، أبى أمير المؤمنين أن يكونوا حائرين متلددين، ولم يرض لهم أن يبقوا مذبذبين متبددين، وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس بشارع المحجة منا عليهم وإنعاما، ومستقراً لهم ومقاما، ومثوى لجميعهم ووطنا، ومجلا لكافتهم وسكنا .

فجدد السيد الأجل الأفضل ـ أدام الله قدرته ـ الرغبة إلى أمير المؤمنين فى أن يكون ماينصرف إلى مؤونة كل منهم والقيام بأوده، وإعانته على ماهو بسبيله وبصدده، من عين وغلة، مطلقا من ديوانه، واسترفد أمير المؤمنين المثوبة فى ذلك، فأجابه جرياً على عادة إحسانه.

واستقرت التقدمة فى هذه المدرسة لك أيها الفقيه الرشيد جمال الفقهاء أبو

الطاهر : لنفاذك واطلاعك، وقوتك فى الفقه واستضلاعك، ولأنك الصدر فى علوم الشريعة، والحال منها فى المنزلة الرفيعة، والمشتغل الذى اجتمع له الأصول والفروع، ومن إذا اختلف فى المسائل والنوازل كان إليه فيها الرجوع ، هذا مع ماأنت عليه من الورع والتقى، وأن مجاريك لايكون إلا ناكصا على عقبه مخفقا، وأمر أمير المؤمنين أن تدرس علوم الشريعة للراغبين،وتعلم ماعلمك الله إياه لمن يريد ذلك من المؤثرين والطالبين، وخرج أمره بكتب هذا المنشور بذلك شداً لأزرك، وتقوية لأمرك، ورفعا لذكرك.

فأخلص فى طاعة الله سرا وجهراً، فإنه تعالى يقول فى كتابه : ﴿ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجرا﴾

واعتمد توزيع المطلق عليهم، وتقسيمه فيهم على حسب مايؤدى اجتهادك إليه، ويوقفك نظرك عليه، وقرب من ارتضت طريقته، وأبعد من أنكرت قضيته فقد وكل ذلك إليك، وعدق بك من غير اعتراض فيه عليك.

فمن قرأه أو قرئ عليه من : الأمير المظفر، والقاضى المكين ـ ادام الله تأييدهما ـ ، وكافة الحماة والمتصرفين، والعمال والمستخدمين، فليعتمد رعاية المدرسة المذكورة ومن احتوت عليه من الطلبة وإعزازهم، والاشتمال عليهم، والاهتمام بمصالحهم، والتوخى على منافعهم.

وليتل هذا المنشور على الكافة بالمسجد الجامع، وليخلد بهذه المدرسة حجة بما تضمنه، إن شاء الله عز وجل ».

الحجازيـــــون
وحياتهم الإقتصادية والإجتماعية
في مدينة الإسكندرية في العصر العثمانى (*)

دكتــور

صلاح أحمد هريدى على

* صــدرت هــذه المقالة في مجلـة كليـة الآداب - جـامعـة الاسكندريـــة ، المجلد الرابع والثلاثون، ١٩٨٦ ص ص ٦٦ - ٩٤ .

الحجازيـــــون
وحياتهم الإقتصادية والإجتماعية
في مدينة الإسكندرية في العصر العثمانى
دراسة وثائقية من سجلات المحكمة
الشرعية بالشهر العقارى
(٩٢٣ - ١٢١٣هـ ١٥١٧ - ١٧٩٥م)

لقد ساهم الحجازيون فى الحياة الإقتصادية والإجتماعية فى الاسكندرية فى العصر العثمانى (٩٢٣ - ١٢١٣هـ/ ١٥١٧ - ١٧٩٨م)، وقد اعتمدت فى هذا البحث على وثائق المحكمة الشرعية بالشهر العقارى بالاسكندرية. والتزمت بتسميتهم على حسب مسميات هذه الفترة.

وتمثلت حياتهم الإقتصادية فى إشتغالهم بالتجارة، واحترافهم بعض الحرف. أما حياتهم الاجتماعية فقد شملت الزواج والطلاق، والعلاقات الاجتماعية، مشتملة على علاقاتهم مع بعضهم وعلاقاتهم مع غيرهم، سواء كانوا من العرب أم من الأجانب.

وقبل التحدث عن حياتهم الإقتصادية والاجتماعية، لابد من التحدث عن استقرارهم بمصر بصفة عامة، والاسكندرية بصفة خاصة. فمن المعروف أن اتصال العرب بمصر يرجع إلى عهود سحيقة، فإن صلات السلالة والدم بين وادى النيل الأدنى وشمال الجزيرة العربية، هى صلات بعيدة الأصل، ترجع

إلى عصور ماقبل التاريخ، إذ يرى علماء الجيولوجيا أن الجزيرة عبارة عن تكملة طبيعية لصحارى أفريقيا التى يفصلها عنها الآن منبطح وادى النيل ومنخفض البحر الأحمر العميق، كما ذهبوا إلى أن الجزء الجنوبى الغربى من بلاد العرب عبارة عن بحيرة. وإذا كان البحر والصحراء قد شكلا فيما قبل التاريخ موانع لايمكن التغلب عليها بالنسبة إلى قوة حربية كبيرة، وجعلا من مصر بلداً لايسهل غزوه، فقد كان الأمر ميسوراً جداً فى حالة تسلل أفراد أو جماعات متجولة أو قوافل تجارية صغيرة سواء من الشمال عند شبه جزيرة سيناء حيث تلتقى الصحراء الشرقية ببلاد العرب لقاء دائماً، أو من الجنوب حيث يشتد اقتراب جزيرة العرب من أفريقية، عند باب المندب فلا يفصل بينهما سوى خمسة عشر ميلاً[(١)] وكانت هناك علاقات تجارية بين مصر وجزيرة العرب منذ أقدم العصور، وظهر ذلك واضحاً فى العلاقات التجارية بين الملكة حتشبسوت وبين جزيرة العرب، ويظن أن الذهب كان يستورد فى عهدها من هناك[(٢)] واحتكر العرب التجارة فى مصر لوقت طويل، حتى جاء الاسكندر الأكبر الذى فكر فى إنشاء اسطول ضخم يحمل البضائع مباشرة دون الإعتماد على التجار العرب، وذلك لكى يقضى على سيادة العرب على التجارة البرية والبحرية، ويحد من الإرتفاع الهائل الذى وصلت إليه أسعار البضائع الثمينة والتى كانت تأتى من الشرق إلى أسواق مصر أو بلاد الشام محمولة على سفن عربية أو على ظهور جمال القوافل، ومن هناك تنتقل إلى أوربا[(٣)] . وفى عهد البطالمة كان

(١) عبد الله خورشيد البرى، القبائل العربية فى مصر فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ص٧ .
(٢) المرجع نفسه، ص١٥ .
(٣) المرجع نفسه، ص٣٠ .

ميناء Leuke Home[١] من أهم الموانى التجارية على سواحل الحجاز، ومنه تتجه السفن إلى الساحل المصرى لتفرغ شحنتها هناك فتنقل إما بواسطة القوافل وإما بالسفن من القناة المحفورة بين البحر الأحمر ونهر النيل لتتابع طريقها إلى موانئ البحر المتوسط، وجاءت أساطيل البطالمة التجارية، التى لا يستبعد أنهم استخدموا فيها خبراء من العرب عركوا البحر وعرفوه قبلهم بعصور إلى البحر الذى يفصل مابين مصر والجزيرة العربية، والذى كان يعرف باسم الخليج العربى، فأدى ذلك إلى اندحار زعامة الجنوب العربى التجارية[٢] . واستمرت العلاقات بين العرب والمصريين قائمة بعد إنتهاء عهد البطالمة وانتقال مصر إلى قبضة الرومان. الذين جعلوها تابعة لحكم قياصرة روما، وطهر أغسطس القناة التى تربط بين النيل والبحر الأحمر، وعنى بالتجارة البحرية ومياه البحر الأحمر التى غصّت بقرصان البحر. وأوعز إلى حاكم مصر ايليوس جالوس بغزو جزيرة العرب للإستيلاء عليها وعلى ثروتها التى اشتهرت بها من الإتجار بالمر واللبان والبخور والأفاويه[٣] .

وعاش المصريون فى الحجاز، بل فى مدينتيه الكبيرتين مكة ويثرب نفسها، وقد حدث قبل بعثة الرسول ﷺ بحوالى خمس سنوات سيل عظيم صدع جدران الكعبة، فأعادت قريش بناءها مستعينة فى ذلك بنجار قبطى كان يسكن مكة ويدعى باقوم، كما أن جبر بن عبد الله القبطى كان أحد الصحابة الذين

(١) يرى بعض الباحثين أن هذه الميناء هى المعروفة قديماً باسم (الحوراء) وموقعها الآن شمال بلدة أملج بمسافة قصيرة وآثارها لاتزال بارزة – انظر عن الحوراء «المعجم الجغرافى للبلاد العربية السعودية، قسم شمال المملكة».

(٢) عبد الله البرى، المرجع السابق، ص٢٣ .

(٣) المرجع نفسه، ص٢٥ .

أخذوا عن النبى دينهم. ولذلك يفخر قبط مصر به. وقد كان رسول المقوقس إلى الرسول ﷺ بمارية والهدية. وفى سنة ٦١٠م كان يعيش فى الإسكندرية كثير من العرب إلى جانب غيرهم من الإغريق والقبط والسوريين واليهود، الأمر الذى كان يجعل العاصمة المصرية من أشق البلدان حكماً[١] .

وكان عمرو بن العاص الذى قدر له أن يقود الجيش العربى الذى فتح مصر سنة ٢٠هـ تاجراً فى الجاهلية، وتاجر فى الأدم (الجلد) والعطر، وشهد أعياد أهل الإسكندرية وألعابهم[٢] .

ولما فرغ عمرو من فتح مصر واستقامت له البلاد، وضع التنظيم الأساسى للرباط، فخصص ربع قواته للمرابطة فى الإسكندرية وحدها، وربعاً آخر للمرابطة فى سائر السواحل المصرية، أما النصف الباقى فاستبقاه معه فى الفسطاط العاصمة[٣] . ويذكر المؤرخون أن قوماً من العرب نزلوا فى الإسكندرية عقب الفتح على أن الإسكندرية لم يكن فيها خطط، وإنما كانت «أخائذ» أى من أخذ منزلاً نزل فيه، ويقال أن الزبير بن العوام اختط الاسكندرية[٤] وقد بلغت حامية الإسكندرية فى عهد معاوية سبعة وعشرين ألف جندى، منهم عشرة آلاف من أهل الشام وخمسة آلاف من أهل المدينة ترابط فيها دائماً لحمايتها[٥] . وظهر من العرب بعض رجال الفكر مثل طليب ابن

(١) المرجع نفسه، ص٣١ .

(٢) جمال الدين الشيال، تاريخ مدينة الاسكندرية فى العصر الإسلامى، ص٣٤، سيدة إسماعيل كاشف، تعريب مجتمع الاسكندرية، ص١٨٩، والبرى، المرجع السابق، ص٣٢ .

(٣) جمال الشيال، المرجع السابق، ص٣٧، وللمزيد من الهجرات العربية إلى مصر، انظر صلاح هريدى، دور الصعيد فى مصر العثمانية، ص١٥٩ - ١٩٠ .

(٤) جمال الشيال، المرجع السابق، ص٣٤ .

(٥) سيدة كاشف، المرجع السابق، ص١٩٣ .

كامل (ت ١٧٣هـ) وهو من أئمة المجتهدين وقد سكن الإسكندرية، وطلق بن السمع النفاط (ت ٣١١هـ) وكان محدثاً ومن رجال الأسطول المصرى أيضاً ابنه ابراهيم[١] وقد سكن الاسكندرية عويمر بن عبد الله أبى الدرداء الصحابى الجليل وهو خزرجى أنصارى، أى أنه ينتمى إلى إحدى القبيلتين اللتين كانت لهما الزعامة والسيطرة فى المدينة، وهما قبيلتا الأوس والخزرج كما أنه كان من الأنصار من أهل المدينة الذين رحبوا بالرسول ﷺ عند هجرته إلى المدينة، ونصروه على أعدائه، وشاركوا فى فتح الاسكندرية[٢] وأقام بعض الصحابة بالاسكندرية مثل عبد الله بن سعد بن ابى سرح، وأبو ذر الغفارى ومعاوية بن حديج[٣] وعبد الرحمن بن هرمز (١١٧هـ/٧٣٥م) وهو قرشى مدنى وارتبط بأسرة بنى هاشم – أسرة الرسول ﷺ – برابطة الولاء فهو مولى ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، وفى رأى آخر أنه مولى محمد بن ربيعة[٤] ، واستقرت أيضاً قبيلة جذام التى اشتركت فى الفتن التى ظلت تضطرم فى الإسكندرية، منذ عام ١٩٦هـ حتى ثورة أسفل الأرض الكبرى عام ٢١٦هـ[٥] . وحين اضطربت أمور الخلافة العباسية فى أثناء النزاع بين الخليفة العباسى الأمين وأخيه المأمون ظهر أثر ذلك النزاع فى مصر، وأدرك المعاصرون من المصريين أن الذين ولدوا ف ى مصر إذ ذاك كانوا خارجين على الخلافة ومن بين هؤلاء الخارجين عبد العزيز الجروى الذى استولى على شرقى الدلتا، من شنطوف إلى

---

(١) عبد الله البرى، المرجع السابق، ص٤٧ .

(٢) جمال الشيال، أعلام الإسكندرية فى العصر الإسلامى، ص١٦ .

(٣) المرجع نفسه، ص٣٤ .

(٤) المرجع نفسه، ص٣٤ .

(٥) عبد الله البرى، المرجع السابق، ص١٥٧ .

الفرما، والسرى بن الحكم الذى استولى على الوجه القبلى من مصر إلى أسوان، أما غربى الدلتا بما فى ذلك الاسكندرية وأعمالها ومريوط والبحيرة جميعها، فقد ملكتها لخم وجذام، وهما من العرب اليمنية أو عرب الجنوب. وكذلك ثورة بنى مدلج فى الاسكندرية ضد والى الخليفة العباسى عام ١٩٨هـ وبنو مدلج هم بطن من كنانة عرب الشمال[١] .

وارتبطت بلاد الحجاز بسلطنة المماليك وكان يخطب لسلطان المماليك من منبار مكة بألقاب «سلطان البحرين وحامى الحرمين» وحصل سلاطين المماليك على أموال من رسوم تجارة الهند فى ميناءى جدة وينبع[٢] إلا أن السيادة المملوكية بدأت تضعف فى أواخر سلطنة المماليك وخضعت مصر للعثمانيين وبخضوعها خضعت الحجاز تلقائياً، لأنها كانت تتبع مصر تبعة تلقائية كذلك. ونجمل فيما يلى العوامل التى أدت إلى سيادة مصر على الحجاز[٣] .

أولاً: كان الحجاز من الناحية الاستراتيجية - منطقة حيوية بالنسبة لمصر من الناحيتين الدفاعية والهجومية.

ثانياً : كانت مصر مركزاً لقوافل الحج التى تكلفت الحكومة المصرية بحراستها.

ثالثاً: إرسال كسوة الكعبة بالإضافة إلى وجود الأوقاف المحبوسة على فقراء مكة والمدينة وعلى الحرمين الشريفين.

وأثناء وجود سليم الأول فى مصر استقبل أبا نمى بن الشريف بركات

---

(١) سيدة كاشف، المرجع السابق، ص٢٠١ .

(٢) نعيم زكى فهمى، طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب، أواخر العصور الوسطى، ص١٧ .

(٣) عمر عبد العزيز عمر، دراسات فى تاريخ العرب الحديث، الشرق العربى من الفتح العثمانى حتى نهاية القرن الثامن عشر، ص٩٤ - ٩٥ .

الثانى ابن محمد - شريف مكة الذى جاء ليعلن خضوع وطاعة والده مثلما كان يخضع سابقاً للسلطان المملوكى. فأقره سليم فى شرافته وحرضه على قتل حاكم جده المملوكى. وأبقى سليم على نظام الشرافة كما كان من قبل، مع إنشاء (صنجقية) عثمانية فى جدة أطلق عليها العثمانيون اسم ولاية الحبش. وعين عليها حاكماً عثمانياً يدعى حسين الرومى وكان مرتبطاً بوالى مصر خاير بك[١] . تلك لمحة سريعة عن تطور استقرار الحجازيين بمصر بصفة عامة، والإسكندرية بصعة خاصة.

الحجازيون وحياتهم الاقتصادية:

وتعطينا وثائق المحكمة الشرعية سجلاً واضحاً لتعامل الحجازيين فى التجارة وأنواع السلع وطرق التعامل فى هذا الميدان.

فلقد تعامل الحجازيون فى مدينة الإسكندرية فى الجبن والعسل، مع بعض المغاربة، وكان يحدد قيمة الصفقة ونوع العملة[٢] والأرز[٣] والدقيق[٤]

(١) عمر عبد العزيز، المرجع السابق، ص٩٥ .

(٢) سجل رقم ١، مادة ١٥٥٠، ص٣٦٥ بتاريخ ٣ جمادى الأولى عام ٩٥٨هـ مايو عام ١٥٥١م وقد لوحظ أن العملة المستخدمة هى نصف فضة، وهى نقد تركى ترجع أقدم إشارة إليه فى عام ١٥٨٣م، وقد ضرب أولاً من الفضة بقيمة أربع أقجات (اخشا) وسرعان ما اختلف مركز الاخشا بإعتبارها الوحدة النقدية التركية الصغرى، حتى اصبحت الفضة تساوى ١ : ٤٠ من القرش بوزن قدره ست عشرة قمحة أى ١,١١ جرام، ثم انخفض وزنها إلى ربع ذلك فى أوائل القرن الثامن عشر، وقد اطلق الاتراك العثمانيون على الفضة اسم بارة الفارسية. (انظر عبد الرحمن فهمى، النقود المتداولة أيام الجبرتى، ص٥٧٣، وانظر أيضاً Stanford Shaw, Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution. p. 167.

(٣) سجل رقم ٢٦، مادة بدون رقم، ص٥٨ بتاريخ ١٣ شعبان عام ٩٩٧هـ/ يونيو ١٥٨٨م.

(٤) سجل رقم ٢٩، مادة ٢٥٣، ص ٧٩ بتاريخ ٢٤ جمادى الثانى ١٠٠٠هـ/ ١٥٩١م.

ويلاحظ أن قيمة هذه الصفقة ثلاثة دينار ذهب سلطانى* جديد ولا يذكر كمية الدقيق -

والتين مع عرب الهوارة، ويحدد وزن الكمية[١] والقمح[٢] والجمال[٣] والبقر[٤]، والمنسوجات، وشمل ذلك قماش القلاع والفوط[٥] والنيلة[٦] .

أما طرق التعامل فى ميدان التجارة فكانت متعددة ولاشك فى أن بعض التجار كان يعمل لحسابه الخاص، وسواء على مستوى صغير أو فى حجم تجارة كبيرة وهنا نجد أن أرشيفات المحكمة تسجل لنا ميادين تعاقده وخلافاته مع الغير الذين يتعامل معهم. وكان هناك من يقوم بتكوين شركات للتجارة وهناك وثائق عن تكوين شركة لتجارة النيلة مع بعض السوادنيين[٧] .

= (*) الدينار الذهبى الشريفى يساوى خمساً وعشرين بارة ولكن عقب إنهيار قيمة النقد عام ١٥٨٤م، اصبح كل خمس وثمانين بارة تساوى دينار شريفى، (انظر، عفاف مسعد العبد، دور الحامية العثمانية فى تاريخ مصر (٩٧١-١٠١٧هـ/ ١٥٦٤-١٦٠٩م) رسالة ماجستير غير منشورة.

(١) سجل رقم ٩٣، مادة ٩٤، ص٩٤، بتاريخ ١٠ جمادى الثانى عام ١١٨٧هـ/ اغسطس ١٧٧٣م. وتقدر الكمية بقنطارين*.

(*) القنطار، وحدة من وحدات الوزن، وكان حجمه يختلف تبعاً للزمان، وكذلك المكان الذى كان يستخدم فيه عملية الوزن. وفى أواخر العصر المملوكى كان يتراوح وزن القنطار ما بين ٤٥، ٩٦ كيلو جرام، وفى سنة ١٦٦٥م وصل وزنه إلى ١٢٠ كيلو جرام (انظر سميرة فهمى، إمارة الحج، ص١٢٠).

(٢) سجل رقم ٣، مادة ٣٨٥، ص١٢٨، بتاريخ ٢ ذى الحجة عام ٩٦٤هـ/ ١٥٥٦م. انظر لملحق رقم (٢).

(٣) سجل رقم ١١، مادة ٦٦٣، ص١٦٧، بتاريخ ٢١ ذى الحجة عام ٩٥٧هـ/ اكتوبر ١٥٥٠م.

(٤) نفسه.

(٥) سجل رقم ١، مادة ٧٧١، ص١٦٧، بتاريخ ٢١ ذى الحجة الحرام ٩٥٧هـ/ ١٥٥٠م. انظر الملحق رقم (١).

(٦) سجل رقم ١٢، مادة ١٤٤، ص٥٦ بتاريخ ٢٤ ذى الحجة عام ٩٨٥هـ/ ١٥٧٧م. انظر الملحق رقم (٥).

(٧) سجل رقم ١٢، مادة ١٤٤، ص٥٦، بتاريخ ٢٤ ذى الحجة عام ٩٨٥هـ/ ١٥٧٧م.

ويشهد قطاع التجارة للحجازيين فى مدينة الإسكندرية الكثير من المنازعات فى هذا الميدان، تعطينا صورة عن طريق التعامل البسيط وطريقة التقاضى والأحكام التى تصدر، أو الطرق التى كانت تتبع لتسوية الخلافات الودية. وأرشيف المحكمة الشرعية بالإسكندرية ملئ بهذه الصور المعبرة عن أنماط وأساليب هذا العصر العثمانى.

وكانت هناك خلافات تنشأ فى قطاع الشراء بالأجل حول المبلغ المتبقى كما هى حالة أحد الخبازين، الذى أنكر تماماً، ولم يستطع البائع إثبات حقه، لأنه لم يقدم الدليل[١] وعلى هذا نرى أن البائع لم يقدم الدليل على إثبات حقه، والسؤال هنا هل أن هذه الصفقة قد تمت أم لا؟ هذه أسئلة تحتاج إلى الإجابة عنها. وقد يطالب البائع بمبلغ أكثر من المطلوب، ويحدث نزاع بين الاثنين، كما هو فى تجارة الجمال، فقد باع أحد الحجازيين جملاً إلى أحد من يتولى وظيفة الخولى* ، واتفق على تحديد ميعاد للتسديد، ولكن عند المطالبة أنكر ذلك، ويحدث النزاع ويتوسط البعض، وسوى مثل هذا الموقف بأن دفع المشترى مبلغاً يقل عن المطلوب[٢] ومن هنا نرى أنه ربما تكون الوساطة هى التى

---

(١) سجل رقم ٣، مادة ٣٨٥، ص١٣٨، بتاريخ ٢ ذى الحجة ختام شهور ٩٦٤هـ/ ١٥٥٦م.

(*) الخولى، وهى من ضمن وظائف الجهاز الإدارى فى ريف مصر العثمانية، ومهمته أن يكون مسئولاً عن حدود القرية، وروى الأراضى المزروعة فعلاً، ونصيب هذه الأراضى من المياه ويحافظ على صيانة قنوات الرى (انظر Stanford Shaw The Financial and Administrative organization and development of Ottoman Egypt. pp. 54-55.
عبد العزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، جـ١، ١٥٩، عبد الرحيم عبد الرحمن الريف المصرى فى القرن الثامن عشر، ص٤٥) كما أنه يحسم المنازعات التى تنشأ فى هذا الموضوع وخاصة الأراضى التى تزرع بالسخرة (انظر ابراهيم زكى، الحالة المالية والتطور الحكومى والاجتماعى فى عهد الحملة الفرنساوية وعهد محمد على، ص٣٤).

(٢) سجل رقم ٨، مادة ٣٧٦، ص١٣٨، بتاريخ ٢٢ جمادى الأولى عام ٩٧٣هـ/ عام ١٥٦٥م.
سجل رقم ١٤، مادة ٢٠، ص٦ بتاريخ ٢٢ جمادى الأولى عام ٩٨٧هـ/ ١٥٦٩م.

حكمت بذلك، أو أن يكون الطرفان قد اتفقا على ذلك، وقد يتفق على البيع بأقساط، ولكن بعد دفع عدة أقساط، يمتنع عن دفع الباقى، وعندما يطالب، ينكر، ويذكر أنه قد دفع ثمن الصفقة بالكامل، ويقسم بيمين الله تعالى، كما حدث ذلك فى تجارة الأقمشة الخاصة بقلاع المراكب[١] . كما حدث نزاع من نوع آخر، فقد تعاقد أحدهم مع أحد عربان هوارة على توريد كمية من التين، ولكن عند استلامها وجد بها عيباً، وطالب المشترى برد المبلغ الذى دفعه، ولكن سوى هذا الموقف، ببيع الكمية على حالتها، مع تحمل البائع فرق السعر[٢] ، وحدث أن توفى البائع دون أن يستلم نقوده، وطالب الورثة المشترى، واعرف بالمبلغ، وطالب بإعطائه فرصة للتسديد، وقد لوحظ أن المبلغ الذى دفع يقل عن المطلوب، كما حدث فى تجارة الجبن والعسل[٣] قد يكون هذا راجعاً إلى الإتفاق بينهم، وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان الدفع الفورى ونقداً فى الحال، وفى مثل هذه الحالة يبرى كلاً منهما الآخر[٤] كما فى تجارة البقر، عندما باع أحد أفراد جماعة الجراكسة بالمدينة من بلوك ١١* بقرة إلى أحد تجار الجمال ودفع ثمنها

(١) سجل رقم ١، مادة ٧٧١، ص١٦٧، بتاريخ ٢١ ذى الحجة الحرام ٩٥٧هـ/ ١٥٥٠م.

(٢) سجل رقم ٣، مادة ١٣٤٠، ص٣٢٠، بتاريخ ٢٤ ذى الحجة عام ٩٨٧هـ/ ١٥٧٩م.

(٣) سجل رقم ١، مادة ١٥٥٠، ص٣٦٥، بتاريخ ٣ جمادى الأولى عام ٩٥٨هـ/ ١٥٥١م.
كانت قيمة الصفقة تقدر بستة وثلاثون نصف فضة سليمانية، ولكن اتفق على دفع أربعة وثلاثين نصف فضة.

(٤) سجل رقم ١١، مادة ٦٣٣، ص١٦٧، بتاريخ ١٢ شوال عام ٩٧٨هـ/ ١٥٧٠م.

(*) بلوك، البلوك أو البلك من المصدر التركى يولمك أى أن يقسم، وكلمة بلوك القسم أو الجزء. وكان الأوجاق ينقسم إلى وحدات صغرى باسم البلوكات وكان رئيس كل وحدة يعرف باسم البلوك باشى، (انظر، احمد السعيد سليمان، تأصيل ماورد فى تاريخ الجبرتى من الدخيل، ص٤٤) وكان كل أوجاق ينقسم إلى عدد من الوحدات تعرف باسم البلوكات، ويحمل كل بلوك رقماً منسوباً إلى الأرجاق الذى ينتمى إليه مقروناً باسم الأوجاق (انظر، عفاف مسعد العبد، دورالحامية العثمانية فى تاريخ مصر، ص٨٤).

بالكامل، وقد برأ كل منهما الآخر(١) .

أما بالنسبة لشراء وبيع العقارات بالإسكندرية فقد شملتهم فى هذا المجال، وتم الشراء عن طريق الوكالة لأحدهم، وقد يكون هذا الشراء منزلاً كاملاً، وفى هذه الحالة يذكر مواصفات المنزل بالتفصيل، كما نص عقد البيع، على استلام البائع الثمن نقداً، وأن المشترى قد استلم المنزل(٢)، واشترى أحدهم بصفته وصياً على أخواته البنات منزلاً محدداً مواصفاته أيضاً(٣) وأحياناً يشترى أحدهم حصة فى منزل لأحد الأهالى، ولابد فى هذه الحالة أن يثبت البائع، أن هذه الحصة قد نقلت إليه عن طريق الإرث لوفاة أمه، وعليه أيضاً أن يحدد مقدار هذه الحصة، وحدودها(٤) كما اشترى أحدهم حصة فى منزل آخر(٥) واشترت إحدى النساء من زوجها حصة فى منزل وقد قام بعض الأشراف(*) من سلالة سيدنا محمد ﷺ

(١) سجل رقم ١١، مادة ٦٣٣، ص١٦٧، بتاريخ ١٢ شوال عام ٩٧٨هـ/ ١٥٧٠م.

(٢) سجل رقم ٣٨، مادة ٨٥٨، ص٢٢٣، بتاريخ ٢٢ جمادى الثانى عام ١٠٢٩هـ/ ١٦١٩م. ويذكر هنا أن الثمن بالرز محبوب، والرز المحبوب، نقد تركى ضرب فى عهد السلطان مصطفى الثانى (١١٠٦-١١١٥هـ/ ١٦٩٤ - ١٧٠٣م) أورد صورته إسماعيل غالب فى تقويم مسكوكات عثمانية (ص٤١٥) وهو يزن بين أربعة حبة أى ٢,٦ جم، وقد أطلق عليه فى الدولة العثمانية (طغرالى التون) وإذا كانت التون تعنى فى التركية الذهب فإن طغرالى نسبة إلى نقش الطغراء أو الطره باسم السلطان على أحد وجهى هذا النقد. (انظر عبد الرحمن فهمى، المرجع السابق، ص٥٧٥).

(٣) سجل رقم ٤١، مادة ٧٨، ص٤٥، بتاريخ ٢٤ ذى الحجة عام ١٠٦٤هـ/ أكتوبر ١٦٦٣م.

(٤) سجل رقم ٥١، مادة ١٨٧، ص٧٨، بتاريخ ٢ ربيع الأول عام ١٠٧٤هـ/ أكتوبر ١٦٦٣م.

(٥) نفسه ولم يحدد الثمن المدفوع. سجل رقم ٦٥، مادة ٩٦، ص٩٦، بتاريخ ٢٥ ربيع الثانى ١١٣٠هـ/ ١٧١٧م.

(*) الأشراف، كلمة أشراف تعنى أولئك الأفراد الذين هم من نسل سيدنا محمد ﷺ، سواء أكانوا عن طريق انحدارهم من الأم أو الأب، ولم يكن هؤلاء بالضرورة رجال الدين، وإنما كان منهم التاجر والصانع والفلاح، وقد تمتع الأشراف بإحترام خاص بين جموع الناس وشكلوا جماعة =

بالمدينة والذين يعملون بقلعة الركن(*) ببرج مصطفى باشا(*) من بعض المتولين وظيفة أوده باشي(*) بباب مستحفظان(*) لحساب بيت المال(*) قطعة

= منفصلة ومتميزة وكان يطلق على رئيس هذه الجماعة اسم نقيب الأشراف أو النقيب، وتختاره الدولة من أبرز هؤلاء الأشراف، وكانت وظيفته محترمة، وكان لنقيب الأشراف فى استانبول سلطة على نقباء الأشراف فى الولايات وهو الذى يعينهم، وكانت له سلطة قضائية عليهم، وكان نقيب الأشراف فى مصر يرسل من استانبول فى بداية العهد العثمانى، واستمر ذلك حتى القرن الثامن عشر، ثم أصبح يتولاها فى مصر شيخ السجادة البكرية من آل البكرى فى مصر. وكان نقيب الاشراف يحضر الاجتماعات الإدارية الهامة التى كانت تعقدها الإدارة فى مصر فى شكل جمعيات لحل الأزمات العامة، وذلك بإعتباره شخصية هامة لها وزنها فى المجتمع، ولها تأثير كبير على أتباعها، وكان النقيب يتولى منصبه لمدى الحياة. (انظر إبراهيم يونس سلطح، تاريخ مصر العثمانية، من خلال تحقيق مخطوط تحفة الأحباب لمن تولى مصر من الملوك والنواب، ١٧٨).

(*) قلعة الركن، تذكر عفاف العبد (المرجع السابق ص٧٩) بأنه يبدو أن هذه القلعة تقع محل منارة الاسكندرية القديمة، حيث أقام المسلمون محل هذه المنارة قلعة صغيرة بها برج كان يستخدم لهداية السفن القادمة إلى الاسكندرية ويعرف هذا المكان الآن بطابية قايتباى ويقع فى الجهة الشرقية من شبه جزيرة رأس التين.

(*) برج مصطفى باشا، يقع على شاطئ البحر المتوسط شرق رشيد ويعرف رجاله باسم حصار مصطفى باشا (انظر عفاف العبد، المرجع السابق، ص٨٠).

(*) أوده باشي، من التركية أوده أى الغرفة ويطلقها الانكشارية على العسكر، وباشى أى الرئيس والياء علامة الإضافة. وهى تعنى رئيس الغرفة. وقد رأينا كيف كان الأوجاق ينقسم إلى عدد من البلوكات. وكان البلوك ينقسم إلى عدة وحدات صغرى، كان يطلق على كل منهما اسم أوده وعرف رئيسها بالأوده باشى (انظر أحمد السعيد سليمان المرجع السابق، ص٦٧).

(*) مستحفظان، وهى كلمة مستحفظ فى اللغة الفارسية والمستحفظ من يقوم بالمحافظة على حدود الدولة، أى من يقوم بالدفاع عن القلاع والحدود من الإنكشارية وكانت تختص لهم العلوفات
Stanford Shaw, op. cit. p189

(*) بيت المال، وهو إلتزام ما يعود للخزينة من رسوم وحقوق وميراث من لا وارث له من عامة الناس، أو من رجال الدولة وجندها وموظفيها،. (انظر، ليلى عبد اللطيف، الإدارة فى مصر فى العصر العثمانى، ص٤٤٣).

أرض خلاء[١] كما لوحظ أيضاً قيامهم بالمشاركة فى شراء قطعة من الأرض ومنزل[٢] .

أما بخصوص البيع فى هذا المجال، فقد باع أحد الأشراف فى المدينة إلى أحد الإسكافيين كل نصيبه فى المنزل[٣]، كما باع أحد نصيبه فى الإرث الشرعى لأخيه[٤]، وباعت إحدى النساء حصتها فى منزل لزوجها بعد موافقة شريكها فى المنزل خشية شراء حصتها بحق الشفعة[٥] ووضح من الوثيقة أنه لم يذكر ثمن البيع ربما يكون هذا البيع صورياً. وأحياناً يتم البيع بالوكالة عن زوجته كحصة فى منزل[٦] .

---

(١) سجل رقم ٧١، مادة ١٠٤، ص٩٢ بتاريخ أواخر المحرم عام ١١٤٣هـ/ ١٧٢٠م. وقد لوحظ أن العملة المستخدمة هنا هى نصف الفضة والقرش* وللمزيد من التفصيلات انظر سجلات أرقام ٩١، ٩٢، ٩٥، ١٠٤، مواد ٥٦٥، ٢٠، ١٦٠، ٦٩، ٢٨٢، ١٠٣، صفحات ٤١٢، ١٣، ١١٩، ٤٦٠، ٤٧، ٢٦٨، ٦٦، بتواريخ ٥ رجب ١١٨٦هـ/ ١٧٧٣م، ١٠ جمادى الثانى ١١٨٧هـ/ ١٧٧٣م، غرة رمضان المعظم ١١٨٨هـ/ نوفمبر ١٧٧٤م، ٢٠ ذى القعدة عام ١١٨٥هـ/ ١٧٧٢م.

(*) القرش، فى الأصل تعريب Groshen الألمانية وهى تعنى البياستر Piaster أى النقد الأسبانى، الفضة الذى بدأ ضربه وتداوله فى مطلع القرن السادس عشر الميلادى، ثم استقر التعامل التجارى مع بلدان الشرق العربى، فأطلق على البياستر الفضة اسم غرش وقرش أو ارش كما يسميه العامة فى مصر، وقد ضرب هذا النقد فى تركيا لأول مرة فى عهد سليمان الثانى (١٦٨٦ – ١٦٩٠) وفى مصر ضربت القروش فى عهد على بك الكبير لأول مرة عام ١١٨٣هـ/ ١٧٦٩م (انظر عبد الرحمن فهمى، المرجع السابق، ص٥٧٤).

(٢) سجل رقم ٥١، مادة ٦٩٨، ص٣٢٥، بتاريخ ٢٩ رجب عام ١٠٧٥هـ/ ١٦٦٥م.

(٣) سجل رقم ٥٤، مادة ٩، ص٧، بتاريخ ٢٩ رجب عام ١٠٧٥هـ/ ١٦٦٥م.

(٤) سجل رقم ٦٦، مادة ١٩٤، ص١٣٢، بتاريخ ٢٨ ٢٨ رجب عام ١١٣٢ هـ/ ١٧١٩م.

(٥) نفسه.

(٦) سجل رقم ٥٧، مادة ٣٧٣، ص١٦٤، بدون تاريخ. وتقدر الحصة بثلاثة قراريط.

وأخيراً علينا أن نذكر أن سجلات المحكمة الشرعية بالإسكندرية، تشتمل على نوع جديد من النشاط المالى، والخلافات التى كانت تحدث فيه، وهو ميدان الاقتراض، ثم ما قد يترتب عليه من خلافات فى تسديد مثل هذه الديون، ولقد شارك الحجازيون فى الإسكندرية فى نشاط هذا الميدان، فكانوا يقترضون من بعضهم، كما كانوا يقترضون ويقرضون بعض أبناء مدينة الاسكندرية والمغاربة[١] وبعض نساء الخاسكيات[٢] .

وكان الكثير من عمليات الاقتراض تنتهى بخلافات وبسداد المقترض ماقام بإقتراضه، ولكن سجلات المحكمة الشرعية لا تحتفظ إلا بالأمور الذى حدث فيها خلاف وفى أشكال متعددة.

وكان صاحب المال يطالب أحياناً المقترض بضرورة رهن بعض البضائع حتى يتم تسديد القرض[٣] واقتراض البعض، وسدد جزء منه، وقسط الباقى[٤] أو سدد القرض على أقساط شهرية[٥] أو حدد الدائن ميعاد التسديد على حسب رغبته[٦] ، وإذا نظرنا إلى ذلك نجد أنه من الممكن أن يطالب الدائن المدين فى أى وقت يرغبه، ومن المحتمل ألا يكون مستعداً للتسديد، وتحدث نتيجة ذلك بعض المشاكل، كما هو متبع فى مثل هذه الحالة. وقد يكون القرض فى ثمن بضاعة مثل علف الجمال، ويتضح من هذه الوثيقة أن المدين قد دفع ما عليه فى الميعاد المحدد[٧] أولاً لإصلاح مركبه، ولكن تمر سنوات دون أن يدفع،

(١) سجل رقم ١١، مادة ٦٣٦، ص١٦٧، بتاريخ ١٢ شوال عام ٩٧٨هـ/ ١٥١٧م.
(٢) سجل رقم ١٤، مادة ٨٩٥، ص٢٥٦، بتاريخ ١٧ ذيالقعدة عام ٩٨٧هـ/ ١٥٧٩م.
(٣) سجل رقم ٢٦، مادة بدون رقم، ص٥٨ بتاريخ ١٢ شعبان عام ٩٩٧هـ/ ١٥٨٨م.
(٤) سجل رقم ٢٦، مادة ٣٠٦، ص١٠٢، بتاريخ ١٥ رمضان عام ٩٩٧هـ/ ١٥٨٨م.
(٥) سجل رقم ٣، مادة ١١٥، ص٣٩، بتاريخ ١٤ شوال عام ٩٦٤هـ/ ١٥٥٦م.
(٦) سجل رقم ١١، مادة ٥٧٦، ص١٥٦، بتاريخ ١٧ ذى القعدة عام ٩٧٨هـ/ ١٥٧١م.
(٧) سجل رقم ١١، مادة ٦٢٦، ص١٦٧، بتاريخ ١٢ شوال عام ٩٧٨هـ/ ١٥٧١م.

وعند المطالبة بالتسديد، أنكر المقترض، قيمة القرض نفسه، واستشهد بالبعض الذين شهدوا بسماع الحديث عن قيمة القرض ولم يشاهدوا إتمام القرض[١] .

وكثيراً ماكان أفراد الحرف الواحدة يقترضون من بعضهم البعض، أو من بعض أفراد الحرف الأخرى، مثال ذلك اقتراض بعض الصرافين من بعض الطحانين[٢] .

أما بالنسبة للأمانات والرهونات، فقدأودع أحد الأشخاص الذين يتولون وظيفة المحتسب[٣] لدى أحدهم مثل بعض الأدوات لحفظها فى محله بعض الوقت، وعند مطالبته بردها، أخبره بأنها قد فقدت منه، وحدث نزاع بين الطرفين وتدخل البعض، وانتهى الأمر بدفع ثمنها على قسطين، وقد ضمن البعض هذا الاتفاق[٤] .

أما احترافهم لبعض الحرف، فلابد من الإشارة السريعة إلى تكوين نظام الحرف فى تلك الفترة، الذى كان قائماً على التكوين الدينى والعرفى للطوائف فمع استثناءات قليلة، كان أعضاء الطائفة ينتمون إلى نفس المجتمع المحلى الدينى أو العرفى، وإذا مارس أعضاء نفس الديانة نفس الحرفة فإنهم يشكلون طائفة من التجار كذلك يشكلون طوائف على حسب بلادهم، ونوع تجارتهم، وعبادتهم الدينية[٥] وقد وجدت حرف أخرى شارك المسلمون غيرهم من

(١) سجل رقم ٨٤، مادة ٨٠، ص٣٢، بتاريخ أوائل شعبان عام ١١٧١هـ/ ١٧٥٧م.

(٢) سجل رقم ٣٩، مادة ٤١٥، ص١٢٨، بتاريخ ١٧ جمادى الزولى عام ١٠١١هـ/ ١٦٠٢م.

(٣) المحتسب، ويعرف بأمين الحسبة الشريفة، وقد اشترط فى شغل هذا المنصب فى العصر الإسلامى التفقه فى الدين. وكان هذا المنصب قاصراً طوال العصر العثمانى على أفراد الجاويشية. وكان المحتسب يقوم بالإشراف على الأسواق وضبط الموازين والمكاييل وتسعير المواد التجارية وضبط الأمن (انظر، عفاف العبد، المرجع السابق ، ص٧٥).

(٤) سجل رقم ١٦، مادة ١٠٧٤، ص٣٩٠، بتاريخ ١٧ جمادى الثانية ٩٩٥هـ/ ١٥٨٦م.

(٥) Bear Gabril Guild in Egypt in Modern time, p. 21.

الذميين مثل حرفة صناعة الأحذية، وحرف العطارة[١] .

ولقد اشترك الحجازيون فى مدينة الإسكندرية فى قطاع الحرف والصناعات وعلينا أن نذكر أيها كانت صناعات صغيرة، وتعتمد على ورش صغيرة، وكانوا يستلمون الحرير الخام، ثم يقومون بصناعته حسب المطلوب[٢] وشارك بعضهم فى حرفة الصياغة، وأحياناً قام بعضهم بهذه الحرفة لحساب الغير، بإستلامه كمية من الفضة من إحدى السيدات ليصوغها لها، ولكن اتضح بعد ذلك أنه لم يقم بتنفيذ المطلوب، بالإضافة إلى نقص الميزان، وأنكر ثم عاد واعترف بأن إحدى صديقاتها قد استلمتها[٣] . ولكن لايعرف على أى أساس تصرف مثل هذا التصرف. واحترف بعضهم حرف البحارة على المراكب[٤] وقد لوحظ أن بعضهم كان يعمل على مراكب الغير، وفى مثل هذه عقد اتفاق بين صاحب المركب والبحارة، ويحدد أجورهم، حيث كانوا تعادلوا فى اجورهم مع البحارة الآخرين من الجنسيات الأخرى[٥] ولكن فى حالات أخرى حدثت بعض المشاكل على تحديد الأجر المتفق عليه[٦] وعمل بعضهم بالصيرافة[٧] والنجارة[٨] والطباالين.

وهكذا نجد أن الحجازيين قد ساهموا فى جميع ميادين النشاط الاقتصادى

(١) ليلى عبد اللطيف، دراسات فى تاريخ ومؤرخى مصر والشام إبان الحكم العثمانى ,٨٣

(٢) سجل رقم ١١، مادة ١١٧، ص٣٥ بتاريخ ١٦ رجب عام ٩٧٨هـ/ ١٥٧٠م.

(٣) سجل رقم ١، مادة ١٦٢، ص٣٥ بتاريخ ١٧ رمضان عام ٩٥٧هـ/ ١٥٥٠م.

(٤) سجل رقم ٣٧، مادة ١٠٢، ص٢٦، بتاريخ ١٧ ربيع الأول عام ١٠٢٠هـ/ ١٦١١م.

(٥) سجل رقم ٢٣، مادة ٥١٨، ص١٤٥، بتاريخ مستهل شعبان عام ٩٩٥هـ/ ١٥٨٦م.

(٦) سجل رقم ٤٩، مادة ٤٦٩، ص١٧٦، بتاريخ ١٤ محرم ١٠٦٥هـ/ ١٥٦٤م.

(٧) سجل رقم ١٨، ٣٥، ٣٨، ٣٩ وهى مجلات بها الكثير عن هذه الحرفة.

(٨) سجل رقم ٢٣، مادة ٥١٨، ص١٤٥، بتاريخ مستهل شعبان عام ٩٩٥هـ/ ١٥٨٦م.

مع غيرهم من سكان مدينة الإسكندرية، سواء فى التجارة أو الأموال أو الحرف والصناعات، وعلى قدم المساواة مع غيرهم من رعايا الدولة العثمانية.

ثانياً- حياتهم الاجتماعية:

أما بالنسبة لحياتهم الإجتماعية فى مدينة الاسكندرية فقد تعددت فشملت الزواج والطلاق والميراث والأوقاف، والإعتداءات على بعضهم البعض أو مع الآخرين، والميراث، والأوقاف، والأشراف، وغير ذلك من مظاهر الحياة الإجتماعية الأخرى.

وبالنسبة للزواج، فقد شمل ذلك زواجهم من بنات الأهالى[١] وينص عقد القران على المقدم والمؤخر، وأيضاً الكسوة السنوية، وأن المؤخر كان يقسط على أقساط شهرية[٢] كما كان أحياناً المقدم أقل من مؤخر الصداق[٣] . وهناك ما عرف بالزواج المشرط، مثال ذلك تشترط إحدى الزوجات على زوجها، بأنه إذا تزوج بغيرها، تكون طالقاً منه دون أن يطلق اللفظ نفسه[٤] . كما شمل الزواج من إحدى بنات المغاربة[٥] وأيضاً من بعض المعتوقات الحبشيات[٦] والزواج من أرامل، على أن تذكر أنها قد أوفت العدة الشرعية[٧] ، بالإضافة إلى الزواج من أرملة ومعها أولادها ويتعهد فى مثل هذه الحالة الإنفاق عليها وعلى أولادها[٨] .

(١) سجل رقم ٧٢، مادة ٢٣٠، ص١٧٨، بدون تاريخ.

(٢) سجل رقم ٤، مادة ٥١٨، ص٣٨٦، بتاريخ ١٩ شوال عام ٩٨٠هـ/ عام ١٥٧٣م.

(٣) سجل رقم ١٦، مادة ١١٥٨، ص٤٣٣، بتاريخ ٢ محرم عام ١٠١٤هـ/ ١٦٠٥م.

(٤) سجل رقم ١٨، مادة ٤٤، ص١٥، بتاريخ ١٠ جمادى الأولى عام ٩٩٠هـ/ ١٥٨٣م.

(٥) سجل رقم ٥١، مادة ٥، ص١٤٤٣، ص٥، ٦١٦، بتاريخ ١٨ رمضان ١٠٧٧هـ/ ١٦٦٦م.

(٦) سجل رقم ٧١، مادة ٥٦٦، ص٢٤٣، بتاريخ ٢٧ جمادى الأولى عام ١٠٩٧هـ/ ١٦٨٥م.

(٧) سجل رقم ٢٩، مادة ٢٨٤، ص١٠٦، بتاريخ ٤ رجب عام ١٠٠١هـ/ ١٥٩٢م.

(٨) سجل رقم ٣٥، مادة ٦٨٤، ص٢٣١، بتاريخ ٢٤ ذيالقعدة عام ٩٩٦هـ/ ١٥٨٧م.

واتفق عند الطلاق على اقتسام أثاث المنزل وغير ذلك، وفى مثل هذه الحالة تطلب من مطلقها رد بعض الأشياء الخاصة بها[١] ، وقد تم الطلاق فى بعض الحالات بناء على طلب الزوجة الحامل[٢] أو بناء على طلب وكيلها مثل زوج أمها، ففى هذه الحالة، يطلب الزوج منها التنازل عن مؤخر الصداق[٣] . ومن هنا نرى أن المطلق اشترط على مطلقته بأن الطلاق لن يتم مالم تبرئه من مؤخر الصداق، ولا نعرف سبباً لذلك.

وتضمنت الحياة الإجتماعية نمطاً آخراً مثل الاعتداءات على بعضهم البعض أو الاعتداء عليهم من جانب الأهالى، وغير ذلك، واتخذت أنواعاً متعددة مثل التلفظ بألفاظ نابية، فقد اعتدى بعض الأدكاوية على بعضهم باللفظ بقوله «طعريك يا حرامى»، وكان من نتيجة ذلك طالب بالتعويض، وعند المواجهة انكر، واستشهد بالبعض، واتضح بعد ذلك بأن الطرف الآخر قد استولى على علف جماله، مما أدى إلى أن الاثنين قد تبادلا الألفاظ النابية، وترتب على ذلك أن القاضى قد اصدر حكماً ضدهما[٤]، كما اعتدى أحد الأهالى على أحدهم بألفاظ نابية، وعند مواجهته أنكر حدوث ذلك، ولكن أكد الشهود ذلك[٥] ، وعلى الجانب الآخر اعتدى أحدهم على بعض الزياتين بلفظ ناب، وطالب بالتعويض المناسب[٦] .

(١) سجل رقم ١، مادة ٣٣٣، ص٧٢، بتاريخ ٩ شوال عام ٩٥٧هـ/ ١٥٥٠م.
(٢) سجل رقم ٣، ادة ١٠٦، ص٣٦ بتاريخ ١٣ شوال عام ٩٦٤هـ/ ١٥٥٦م.
(٣) سجل رقم ٩، مادة ١٨٦، ص٥٨، بتاريخ ٨ رجب عام ٩٨٥هـ/ ١٥٧٧م.
(٤) سجل رقم ١٤، مادة ٢٠، ص٦، بتاريخ ٢٥ جمادى الأولى عام ٩٨٧هـ/ ١٥٧٩م.
(٥) سجل رقم ١١، مادة ٥٧٦، ص١٥٦، بتاريخ ١٧ شوال عام ٩٨٧هـ/ ١٥٧١م.
(٦) سجل رقم ٢٣، مادة ٥١٨، ص١٤٥، بتاريخ مستهل عام ٩٩٤هـ/ ١٥٨٥م.

أما الميراث فإنه اختلف حسب نوعه، فقد يكون الميراث عبارة عن أموال ثمن بضاعة، باعها التاجر قبل وفاته، ففى مثل هذه الحالة طالب الورثة المشترى بالمبلغ، الذى وعد بالتسديد، بعد خصم نسبة منه[١] ، وقد تكون التركة تشمل بعض الأبنية، وبضاعة ومراكب وعقارات، مشاركة بينه - المتوفى - وأخيه، وأراد أبناؤه الانفراد بالميراث وحدهم، ولكن يثبت أخوه حقه فى المشاركة، وانتهى الوضع على تقسيم الميراث مناصفة[٢] أو أن يكون الميراث عبارة عن إحدى المعتوقات[٣] أما بالنسبة للوصاية على التركات، فقد تكون الوصية إحدى السيدات، لإخوتها الأشقاء، وإخوتها من الأب، فلذلك نقوم بتقسيم التركية، واتفقوا على استلام نصيبهم من الميراث نقدياً، وكتبوا حجة بذلك[٤]، وأحياناً تتنازل إحدى السيدات الوصية على أولادها القصر، لوالدها، على أن يدفع مبلغاً معيناً يومياً لكل منهم[٥]، أما بالنسبة للنزاع على الميراث، فقد حدث نزاع بين أحد الورثة عقب وفاة إحداهن، وانحصر إرثها فى أولاد عمها، ولكن طالب أحد أبناء أخيها فى الميراث، وثبت بعد ذلك أن ابن اخيها من والدتها، وتطور النزاع، وتدخل وجهاء القوم فى المدينة لحل هذا النزاع مثل دزدار*

(١) سجل رقم ١، مادة ١٥٤٠، ص٣٦٥، بتاريخ ٣ جمادى الأولى عام ٩٥٨هـ/ ١٥٥١م.

(٢) سجل رقم ٦٤، مادة ٥٠، ص٣١، بتاريخ أواخر ذى القعدة عام ١١٢١هـ/ ١٧١٠م.

(٣) سجل رقم ١١، مادة ١١٧، ص٣٥، بتاريخ ١٦ رجب عام ٩٨٧هـ، ١٥٧٠م.

(٤) سجل رقم ٦٤، مادة ٥٩، ص٣٥ بتاريخ أواخر ذى القعدة عام ١١٢١هـ/ ١٧١٠م.

(٥) سجل رقم ١٤، مادة ٤٢، ص١٣ بتاريخ جمادى الأولى عام ٩٨٧هـ/ ١٥٧٩م.

(*) دزدار، كلمة فارسية مكونة من مقطعين، دز بمعنى مستحفظ أو حاكم، ودار بمعنى قلعة، الكلمة تعنى مستحفظ قلعة أو قائد قلعة (انظر، ابراهيم يونس، المرجع السابق، ص٤٧).

الحصارالكبير الأشرفى(*) والجوريجى(*) وأغا الحوالة(*) لإنهاء هذا النزاع(١). وقد لوحظ أن أحدهم شهد على بعض الوصيات(٢).

ويأتى بعد ذلك الأوقاف، أحدهم من أوقاف الطريقة البرهانية(*) بعض الأراضى الحجازية(٢)، وأوقف بعضهم مكاناً بجوار مقام الشيخ ياقوت العرش اشتمل على بيت للسكن، وبيت آخر وقطعة أرض خالية، بالمكان المذكور، وحدد حدوده، وقد ذكر بالحجة أن هذه الأشياء آيلة لهم بالميراث الشرعى من قبل والدتهما. وأقر بأنهما وقفا ذلك شرعاً بحيث لا يباع ولا يوهب لأحد ولا يرهن، ولا يستبدل جزء منه أو بعضه. ويظل هذا الموقف إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خيرالوارثين، واشترط المستنفعان من الوقفية أن يتم الصرف على مقام سيدى ياقوت العرش، وعلى فقراء المسلمين من قبل أنفسهما وذريتهما من بعدهما ومن هم فى درجات القرابة، وعين الناظر على الوقف وحدد واجباته التى تشمل الصرف على الوقف والعناية بالمبانى وصيانتها وغير ذلك من الشروط الأخرى(٣).

(*) الحصار الأشرفى، أنشأه السلطان قايتباى (١٤٦٨ - ١٤٩٦). انظر محمد بن ابى السرور البكرى، كشف الكربة برفع الطلبة، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن، ص٣٢٧ .

(*) الجوريجى، هو الحائز على رتبة عسكرية تعادل اليوزباشى (والنقيب) وكان يطلق فى الاستعمال العثمانى على ضباط الانكشارية، والجوريجية هم الرسل الذين كانوا يرسلون إلى الأماكن البعيدة لتسليم الرسائل وجمع الضرائب (انظر محمد شفيق غربال، مصر عند مفترق الطرق، ص٢١).

(*) أغا آمر، بك سيد، ضابط الممتازين من الخدام والأتباع، (انظر ليلى عبد اللطيف، الإدارة فى مصر، ص٤٣٩).

(١) سجل رقم ٧٢، مادة ٢٣٠، ص٦٧و بتاريخ مستهل شهر صفر الخبر ١٠٥١هـ/

(٢) سجل رقم ٤٦، مادة ١٧٨، ص٦٧ بتناريخ مستهل شهر صفر الخير ١٠٥١هـ/ ١٦٤١م.

(*) الطريقة البرهانية، وهى إحدى الطرق الصوفية التى كانت موجودة فيالعصر العثمانى (انظر توفيق الطويل، التصوف فى مصر إبان العصر لعثمانى، ص٧٥).

(٣) سجل رقم ١، مادة ٩٥٨، ص٢١٧، بتاريخ ٢٨ محرم عام ٩٥٨هـ/ ١٥٥١م.

وفى النهاية يأتى منصب نقيب الأشراف كما سبق أن أشرنا، فقد تولاه الشرايفة بالمدينة، وكتب وصيته التى يجب اتباعها بخصوص ذلك، وهو اتباع الحسنى واتقاء الله[١] كما تولى بعض الأشراف الوظائف الأخرى مثل وظيفة ناظر شرعى على مقام سيدى عبد الرزاق وزاويته وخدمة السجادة الشريفة، ونقيباً بالزاوية والضريح الشريف، وعليه عمارة الضريح والقراءات حسب الطريقة والشريعة وإتمام الشعائر بها[٢] وتولى بعضهم وظيفة جوريجى بالحصار الكبير الأشرفى.

هكذا ساهم الحجازيون فى الحياة الإجتماعية بكافة أوجهها، وفى الختام أدعو الله سبحانه وتعالى، أن أكون قد وفقت بعض الشئ فى إلقاء بعض الضوء على حياتهم الاقتصادية والاجتماعية، وأن أسد ثغرة فى تاريخنا الحديث والله وحده ولى التوفيق.

---

(١) سجل رقم ٦٠ز، مادة ٢٣٥، ص١٣٩ بتاريخ ١٨ رجب ١١٣٤هـ/ ١٧١٢م.
(٢) سجل رقم ٩١، مادة ٥٤، ص٥٤ بتاريخ ١٨ ربيع الأول ١١٨٣هـ/ ١٧٦٩م.



الملاحق



ملحق رقم (١)

مصدر الوثيقة : سجلات المحكمة الشرعية بالإسكندرية.

سجل رقم ١ مادة : ٧٧١، ص١٦٧ بتاريخ ٢١ ذى الحجة الحرام عام ٩٥٧هـ/ ديسمبر عام ١٥٥٠م.

موضوع الوثيقة : بيع فوط

لدى سيدنا الشيخ شمس الدين أبى عبد الله محمد الكتامى أيده الله

اشترى المعلم رمضان بن الحاج على بن الحاج محمد المعروف بابن عويدات بماله لنفسه من المعلم محمد بن المرحوم الحاج على سليمان المعروف بالحجازى ويابن كراع جميع عشرين فوطة أقر محمد بن على بن سليمان المعرف بالحجازى بن كراع إقراراً شرعياً أن فى ذمة المعلم رمضان بن الحاج على بن الحاج محمد المعروف بابن عويدات من الفوط الذهبى ثمانية عشر يقوم له بذلك فى سلخ أربعة أشهر تمضى من تاريخه أعلاه وقدرته على ذلك ويقبض رأس مال السلم عن ذلك من الذهب السلطانى الجديد خمسة عشر دينار القبض الشرعى وما فى ذلك بما قصصه مردين عليه من الذهب الموصوف سبعة دنانير وبماله حالاً به على ذمته شهادة شمس الدين بن عبد الله بن عبد الواحد مرضيان الشريف به ودنانيره وحواله الفصل من على بن رضوان بدينار واحد وباقى ذلك وحل إليه بتصادقهما على ذلك التصادق الشرعى جرى ذلك فى تاريخه. الثلاثاء المبارك الحادى والعشرين من ذى الحجة الحرام سنة سبع وخمسين وتسعماية.

* * *

ملحق رقم (٢)

سجل رقم ٢٩ مادة : ٢٥٣، ص٩٧ بتاريخ ٢٤ جمادى الثانية عام ١٠٠٠هـ/ مارس عام ١٥٩١م.

موضوع الوثيقة : شراء حجازى قمح من هوارى

وفيـــــه لديـــــه

ادعى عطية بن اسماعيل الهوارى على اسماعيل بن عمر الحجازى العيساوى أنه يستحق فى ذمته أربعة وعشرين دينار اكازنة ثمن اثنى عشر غراوة قمح بالكيل السكندرى ابتاعها منه وسلمها عود ورفيقه أبو دافية من قريبهم العيساوى من نحو أربعة أشهر بعد تاريخه وعماله فى ذلك كان ومنها ما يسلمانه فى الذمة والمال والضمان الشرعى وطالبه بذلك وسأله سؤاله فسيل المدعى عليه المذكور عن ذلك فأجاب بالإعتراف بذلك على الجمل المشروح وخرجا على ذلك منه، وصحبهما عمر الحجازى والمدعى عليه بذلك وخصص منه ولده اسماعيل المذكور فى اثنى عشر ديناراً من المبلغ المدعى عليه المذكور أعلاه الضمان الشرعى بالإذن الشرعى المقبول عارفون بمضى الضمان وما يترتب عليه شرعاً ذلك عليه المذكور لذلك الشهود الشرعى فى تاريخه.

تحريراً فى ٢٤ جمادى الثانى عام ألف من الهجرة.

الشهـــــــود

* * *

ملحق رقم (٣)

سجل رقم ١٨ مادة : ٤١٥ ، ص١٤١ بتاريخ ١٨ شعبان عام ٩٩٠هـ/ اغسطس عام ١٥٨٢م.

موضوع الوثيقة : احتراف بعض الحجازيين حرفة الصراف.

وفيه لديه أحسن الله إليه

تصادق الحاج عمران بن سالم الحجازى الصراف بالثغر المذكور والحاج علاء الدين بن بدر الدين اللوقينى المدولب فى الطواحين بالثغر تصادقاً شرعياً وهما بحالتى صحة واختيار على أن آخر ما يستحقه الحاج عمر المذكور بذمة الحاج علاء الدين المذكور من ساير الحقوق والمعاملات والعلق والتبعات والدعاوى والمطالبات والإيمان الواجبات مبلغ قدره من الذهب الأكرونى خمسة وعشرون ديناراً وعلى أن الحاج عمران المذكور أن الحاج علاء الدين المذكور على أن يقوم له بالمبلغ المذكور مقسط على ثلاثة عشر شهراً قسط كل مستوفى فى آخره من تاريخه ديناران إلا القسط الأخير فإنه دينار واحد إطاراً شرعياً لعلمه بحاله أنه لا يقدر على وفاء ذلك كذلك. وعلى أن الحاج عمران المذكور فريق وكل فريق منهما لا يستحق على الفريق الآخر مطلقاً تعاملاً ولا استحقاقاً ولا دعوى ولا قل ما يوجه ولا مندولا ولا فضة ولا ذهباً ولا ديناراً ولا سطر ولا غيره ولا استمرار ولا فلوساً ولا نحاساً ولا ربحاً ولا خسراناً ولا طحناً ولا دقيقاً ولا منخياً ولا مدنوراً ولا سهواً ولا نسياناً ولا علقة ولا تبعة ولا حقاً من ساير الحقوق على الإطلاق والعموم والأسفر والشمول المبلغ المذكور وقدره من عند تكرار خمسة وعشرون ديناراً ذهباً اكرونياً فإن ذلك باق للحاج عمران المذكور

من الحاج علاء الدين المذكور على الحكم المشروح تصادقاً على ذلك وثبت الإشهاد بذلك لدى سيدنا الحاكم المشار إليه بشهادة شهوده وصدوره لديه ثبوتاً شرعياً وحكم أعز الله احكاماً بموجب ذلك صحيحاً شرعياً تاماً معتبراً مرضياً مسيولاً فى ذلك وأشهد على نفسه الكريمة بذلك وبه شهد فى تاريخه.

تحريراً فى ١٨ شعبان عام ٩٩٠ هـ .

* * *

ملحق رقم (٤)

سجل رقم ١١ مادة : ٦٣٣، ص١٦٧ بتاريخ الجمعة المبارك ١٢ شوال عام ٩٧٨هـ/ فبراير عام ١٥٧٠م.

موضوع الوثيقة : شراء بقرة لبعض الجمالين.

وفيـــه لديـــــه

أشهد على الناصرى محمد بن أحمد من جماعة الجراكسة من بلك إثنا عشر الاشهاد الشرعى أنه قبض واستوفا من سالم بن محمد الحجازى الجمالى مبلغ قدره من الذهب الأكرونى أربعة دنانير القبض والاستشهاد الشرعيين وأن ذلك هو القدر الذى كان يستحقه فى ذمته ثمن بقرة معلومة لهما المبتاعة له منه قبل تاريخه بتصادقهما على ذلك التصادق الشرعى وصدر بينهما إثبات شرعى من كل شئ وبى كل شئ من اليمين بالله تعالى من وجب.

تحريراً فى ١٨ شعبان عام ٩٩٠ هـ .

* * *

ملحق رقم (٥)

سجل رقم ١٢ مادة : ١٤٤، ص٥٦ بتاريخ ٢٤ ذى الحجة عام ٩٨٥هـ/ فبراير عام ١٥٧٧م.

موضوع الوثيقة : مشاركة بعض الحجازين مع بعض السودانيين فى تجارة النيلة.

وفيه لديه أحسن الله إليه

أدعى منصور بن على الجداوى وحراز بن على السودانى على سالم بن الحاج سليمان الصباغ الكتامى أنه اشترى منهما سوية نيل بلدى معلوم لهم فى شهر شعبان سنة تاريخه بخمسة وثلاثون ديناراً ذهباً جديداً، دفع له من ذلك ثمانية وعشرين دينار ونصف دينار على فترات متفرقة، وتأخر لهما بذمته ستة دنانير ونصف دينار ويطالباه بذلك فسُئِلَ عن ذلك فأجاب بأنه اشترى منهما النيل المذكور وتأخر لهما بذمته من الثمن المذكور ثلاثة دنانير ونصف دينار وربع دينار فلم يصدقاه على ذلك، وطال النزاع بينهما فوقف بينهما واسطة خير لله تعالى فتصادقوا تصادقاً شرعياً على آخر ما يستحقانه فى ذمة المدعى عليهمن ثمن النيل المذكور خمسة دنانير ذهب جديد وعشرة أنصاف ودفع لهما ذلك بالمجلس وبرئت ذمته لهما فى ذلك البراة الشرعية وشهد عليهم بذلك فى تاريخه

* * *

ملحق رقم (٦)

سجل رقم ٣ مادة : ١١٥، ص٣٩ بتاريخ ١٤ شوال عام ٩٦٤هـ/ يوليو عام ١٥٥٦م.

موضوع الوثيقة : قيام بعض الحجازيين بعملية الإقراض

وفيه لدى الحاكم أعز الله أحكامه

تصادق الشريف عامر بن الشريف حسن بن الشريف محمد الملكى والمعلم محمد بن يوسف بن أبى بكر المصرى التصادق الشرعى وهم بحالة الصحة والطواعية والاختيار على أن آخر ما يستحقه السيد الشريف فى ذمة محمد المذكور من قرض ومعاملة شائعة على تاريخه من الفضة السلمانية ثمانية وسبعون نصف أجله فى ذلك فى كل شهر من تاريخه عشرون نصفاً وأقر كل منهما الإقرار الشرعى أنه لا يستحق على الآخر ماعدا المبلغ المذكور فيه حقاً مطلقاً ولا استحقاقاً ولا طلباً ولا فضة ولا طلب ولا معاملة أو لا باق منهما ولا شئ قل ولا جل ولا يمين بالله تعالى إلى تاريخه، فتصادقا على ذلك التصادق الشرعى جرى وحرر فى يوم الإثنين رابع عشر شوال سنة أربعة وستين وتسعمائة.

شهود الحال

* * *

ملحق رقم (٧)

سجل رقم ٥ مادة : ٥١٨، ص٣٨٦ بتاريخ ١٩ شوال عام ٩٨٠هـ/ فبراير عام ١٥٧٣م.

موضوع الوثيقة : عقـــد زواج

الحمد لله رب العالمين يوم الخميس المبارك تاسع عشر شوال سنة تسع وثمانين فيه لدى الشيخ محيى الدين المالكى

الزواج أحمد بن عمر بن عبد القادر الملكى الزوجة بثينة المرأة ابنه على بن على الدين اللقانى الخلية من موانع النكاح، الصداق من الذهب الجديد خمسة دنانير من الفضة الجديدة معاملة تاريخية ثلاثماية نصف الحال لها فى ذلك مبلغ من الذهب المقبوض بيد أخيها لأبيها محمد دينارين بإعترافه والباقى على حكم ومبلغ الفضة كل من عشرين نصف المزوج بإذنها لأخيها محمد المذكور به وغانم أحمد العيساوى وقبل الزواج للكسوة كل سنة ثلاثة نصف من الأنصاف المذكورة، ووصى لها بذلك فى تاريخه.

* * *

ملحق رقم (٨)

سجل رقم ٨٦ مادة : ١٦٦، ص ١٣٠ بتاريخ غرة رمضان المعظم عام ١١٦٧هـ/ يونيو عام ١٧٥٣م.

موضوع الوثيقة : قيام بعض الحجازيين بعملية الإقراض

صورة تقرير النقابة باسم الجناب العالى السيد على أغا

ان افتخار أعزه السادة الأشراف العظام وواحدها سلالة آل بنى عبد مناف الفخام وما جدها سيد سادات آل بيت النبوة والرسالة سيد مرآة المنتخبة من أطهر سلالة حضر مولانا السيد حسين أفندى نقيب السادة الأشراف بمصر المحروسة الموقع توقيعه أعلاه أدام الله تعالى مجده وزاد فى علاه قدر فخر الأشراف الكرام السيد على جورنجى زيد قدره فى نيابة النقابة الشريفة بثغر اسكندرية بتقيد بضبط وقائع السادة الأشراف، وينظر فيما يتعلق بهم على وجه الانصاف وأمره بكف الأذى عنهم ومنع المعارض لهم وأذنه بفعل ما يراه حسنات حبس وإقامة حب وتعزيز بموجب الشرع الشريف ومنهج الحق المنير المنيف فإنه من سلك طريق الحق نجا، ومن يتق الله يجعل به مخرجا وأبقاه فى ذلك على عادته ومستمر فاعدته خلا ما يتعلق بأمر بثبوت النسب فإنه ممنوع من تعاطيه ومن سماع بينة والنظر فى دعاويه ولا يأذن بلبس علامة لأحد ولاية عنها من على رأس الشريف بغير مستند ضبطاً لهذا النسب الشريف الجليل وصوناً من أن يدخل فيه الدخيل تقريراً وتنفيذاً وأمراً واستعانة شرعيات. تحرير فى غرة شهر رمضان المظعم قدره سنة سبعة وستين ومائة وألف من الهجرة.

شهود الحال

* * *

ملحق رقم (٩)

سجل رقم ١٤ مادة : ٢٠، ص٦ بتاريخ ٢٥ جمادى الأولى عام ٩٨٧هـ/ يونيو عام ١٥٧٩م.

موضوع الوثيقة : إعتداء بعض الادكاوية على بعض الحجازيين بالألفاظ النابية.

وفيه لديه أحسن الله إليه

أدعى الحاج سالم بن الحاج سالم بن الحاج أحمد سميط الوكيل الشرعى عن محمد الحجازى الأدكاوى على محمد بن على عمر الادكاوى أنه قال بموكله ظعريصك يا حرامى ويطالبه بما يترتب عليه بسبب ذلك فسُئِل عن ذلك فأجاب بالإنكار لذلك، فأحضر المدعى المذكور الحاج عبد الله بن محمد الشكجى ومحمد بن حسن الجمال وشهداً مسؤلين بمعرفة المتداعين والموكل المذكور المعرفة الشرعية وأن الموكل المذكور أخذ تباً من معلف جمال المدعى عليه فقال له المدعى عليه: يا حرامى فعل الله ظعريك. فقال له محمد الحجازى: ما حرامى إلا أنت. وظعريك فضل المدعى عليه والموكل على ذلك وأدبا على ذلك فى تاريخه.

* * *

ثبت بالمصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

وثائق لم تنشر بعد:

أرشيف الشهر العقارى بمدينة الإسكندرية، سجلات المحكمة الشرعية.

وقد أشرت إليها فى هوامش البحث.

ثانياً: المراجع العربية:

١- إبراهيم يونس سلطح　　تاريخ مصر العثمانية من خلال تحقيق مخطوطة «تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب».

٢- إبراهيم زكى　　الحالة المالية والتطور الحكومى والإجتماعى فى عهد الحملة الفرنساوية، وعهد محمد على، القاهرة بدون تاريخ.

٣- دكتور أحمد السعيد سليمان　　تأصيل ما ورد فى تاريخ الجبرتى من الدخيل، القاهرة بـ ١٩٧٨ .

٤- دكتور أنور عبد العليم　　المعارف البحرية وتطور الملاحة المصرية فى الفترة ما بين القرنين التاسع والخامس عشر بعد الميلاد، ضمن كتاب تاريخ البحرية المصرية عام ١٩٧٤ .

٥- دكتور توفيق الطويل　　التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، القاهرة ١٩٤٦ .

٦- دكتور جمال اندين الشيال　　تاريخ مدينة الإسكندرية فى العصر الإسلامى،

الاسكندرية ١٩٦٧ .

٧ – أعلام الإسكندرية فى العصر الإسلامى، الإسكندرية ١٩٦٥ .

٨– دكتورة سيدة إسماعيل كاشف — تعريب مجتمع الإسكندرية، ضمن كتاب مجتمع الإسكندرية عبر العصور، الإسكندرية ١٩٧٣ .

٩– دكتور عبد الله خورشيد البرى — القبائل العربية فى القرون الثلاثة للهجرة، القاهرة ١٩٦٧ .

١٠– دكتور عبد الرحيم عبد الرحمن — الريف المصرى فيالقرن الثامن عشر، القاهرة ١٩٧٤ .

١١– دكتور عبد الرحمن فهمى، — النقود المتداولة أيام الجبرتى ضمن أبحاث عبد الرحمن الجبرتى. قاهرة ١٩٧٦

١٢– دكتور عبد العزيز الشناوى — الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج١ القاهرة ١٩٧٣ .

١٣– عفاف مسعد العيد — دور الحامية العثمانية فى تاريخ مصر (٩٧١ – ١٠١٧هـ/ ١٥٦٤ – ١٦٠٩م) رسالة ماجستير غير منشورة عام ١٩٨٢ بكلية آداب جامعة الاسكندرية.

١٤– دكتور عمر عبد العزيز عمر — دراسات فى تاريخ العرب الحديث، الشرق العربى من الفتح العثمانى حتى نهاية القرن الثامن عشر، بيروت ١٩٧١ .

١٥– دكتور على محمد فهمى — البحرية الإسلامية فى شرق البحر المتوسط، من القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادى، ضمن كتاب تاريخ البحرية المصرية، الإسكندرية عام ١٩٧٣ .

١٦- دكتور صلاح أحمد هريدى : دور الصعيد فى مصر العثمانية (٩٢٣ - ١٢١٣هـ/ ١٥١٧ - ١٧٩٨م) الاسكندرية ١٩٨٤ .

١٧- : الحرف والصناعات فى عهد محمد على، الإسكندرية ١٩٨٥ .

١٨- : الحياة الإقتصادية والإجتماعية فى مدينة رشيد فى العصر العثمانى، المجلة المصرية للدراسات التاريخية، الأعداد ٣١ ، ٣٢ ، عام ١٩٨٤ .

١٩- دكتور نعيم زكى وصفى : طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب أواخر العصور الوسطى، القاهرة ١٩٧٣ .

٢٠- محمد بن أبى السرور البكرى : كشف الكربة برفع الطلبة، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن المجلة المصرية للدراسات التاريخية.

٢١- محمد مختار : التوفيقات الإلهامية فى مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الأفرنكية والقبطية بولاق ١٣١١هـ.

٢٢- محمد شفيق غربال : مصر فى مفرق الطرق (١٧٩٨ - ١٨٠١م) رسالة حسين أفندى الروزنامجى، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، المجلد الرابع، الجزء الأول كايو ١٩٣٦ .

٢٣- دكتورة ليلى عبد اللطيف أحمد : الإدارة فى مصر فى العصر العثمانى، القاهرة ١٩٧٤ .

٢٤- : دراسات فى تاريخ ومؤرخى مصر والشام إبان العصر العثمانى، القاهرة ١٩٧٠ .

ثالثا - المراجع الأجنبية:

٢٥ - Bear. Gabrial. Guilds in Egypt in Modern times: Jursalem. 1964.

٢٦ - Shaw. S.J., OTTO an Egypt in the Age of the French Revolution, Cambridge. Massachusters, 1964.

٢٧ - The Finnancial and Adminstrative Organization and Devolopment of OttOman Egypt, Princeton, New Jersy, 1962.

الصــلات الثقافيــــة
بين المغرب ومدينة الإسكندرية
فى العصر الإسلامى(*)

دكتــور
جمــال الديــن الشيــال

* صدرت هذه المقالة في مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية في المجلد الخامس عشر، ١٩٦١ ص ص ١٤٥ - ١٥٤ .

الصلات الثقافية
بين المغرب ومدينة الإسكندرية
فى العصر الإسلامى

باسم جامعة الاسكندرية الفتية أحيى جامعة القرويين العريقة فى هذه المناسبة السعيدة، مناسبة الاحتفال بمرور أحد عشر قرناً على تأسيسها، وجامعة الاسكندرية أحق الجامعات أن تكون لها الصدارة عند تقديم هذه التحية، فلقد كان لموقع مدينة الاسكندرية الجغرافى أثر كبير فى توثيق العلاقات بينها وبين بلاد المغرب والأندلس فى العصور الوسطى الإسلامية، فالاسكندرية كانت ثغراً من الثغور الإسلامية الهامة، وكانت رباطاً كبيراً ترابط فيها - منذ دخلها الاسلام - حامية مسلحة كبيرة، فقد خصص عمرو بن العاص ربع جيشه لرباط الاسكندرية يقيمون بها ستة أشهر، ثم يستبدل بهم ربع آخر، وكان عمر بن الخطاب يرسل كل سنة غازية من أهل المدينة ترابط فى الاسكندرية، وذلك لأن العرب لم يكونوا يأمنون عليها من غارات العدو بعد أن نقض الروم الصلح مرتين، وحاولوا الهجوم عليها واستردادها.

وكتب عثمان إلى عبد الله بن سعد بن أبى السرح بعد نقض الروم: «قد علمت كيف كان هم أمير المؤمنين بالاسكندرية، وقد نقضت الروم مرتين، فألزم الاسكندرية رابطتها، ثم أجر عليهم أرزاقهم، وأعقب منهم فى كل ستة أشهر».

ومن الأقوال المأثورة أن الاسكندرية «كنانة الله يحمل فيها خير سهامه».

وقال عبد الله بن مرزوق الصدفى:

«لما نعى إلى ابن عمى خالد بن يزيد – وكان توفى بالإسكندرية – لقينى موسى بن على بن رياح وعبد الله بن لهيعه، والليث بن سعد متفرقين، كلهن يقولون: أليس مات فى الاسكندرية؟ فأقول بلى، فيقولون: هو حى عند الله يرزق ويجرى عليه أجر رباطه ماقامت الدنيا، وله أجر شهيد حتى يحشر على ذلك».

فالمسلمون الأول كانوا يعتقدون أن الإقامة فى الرباطات والحياة فى الثغور نوع من الجهاد، ومن يموت أثناء مقامه بها فهو شهيد، ولهذا جذبت الاسكندرية إليها فى العصور الإسلامية عدداً كبيراً من المسلمين، ومن العلماء بوجه خاص، ومن علماء المغرب والأندلس بوجه أخص.

كما أن مسلمى المغرب والأندلس كانت تتطلع نفوسهم وتهفو أرواحهم دائماً إلى المشرق: منبت الدعوة الإسلامية، ومقر البلدان المقدسة: مكة والمدينة وبيت المقدس، وموطن العلم الإسلامى، ودار العلماء والمعاهد العلمية المختلفة، فهم كانوا فى شوق دائم إلى الرحلة إلى هذا المشرق، وهدفهم الأول أداء الفريضة والحج إلى بيت الله، وزيارة قبر الرسول عليه السلام، والإلمام بالمساجد ومعاهد العلم، ومقابلة العلماء والأخذ عنهم.

وكان المحط الأول لرحلتهم المشرقية هو مدينة الإسكندرية – الرباط والثغر الإسلامى الكبير – يصلون إليها بعد رحلة طويلة شاقة مضنية، عبر الصحراء فى المعتاد، وعلى ظهور السفن فى القليل النادر، وهم كانوا إذا وصلوها أقاموا فيها فأطالوا الإقامة طلباً للراحة من عناء السفر، ولزيادة معالمها التاريخية التى كانت تبهر أنظارهم وقتذاك، مثل المنارة – إحدى عجائب الدنيا – وعامود

السوارى، والمسلات، والقصور والكنائس القديمة، والأسوار الشاهقة وما يتخللها من أبراج وحصون وأبواب، وأخيراً المساجد التى بنيت فى العصر الإسلامى لتكون معابد يذكر فيها اسم الله كثيراً، ومدارس تعقد فى جنباتها حلقات العلم والتعليم.

وكان هؤلاء المغاربة والأندلسيون يستأنفون رحلتهم بعد ذلك فيؤدون الفريضة، وقد تشوق البعض منهم الرحلة ومباهجها فينتقلون فى مدن الشرق وأمصاره الكبرى مثل بغداد ودمشق وبيت المقدس وغيرها، لزيارتها والافادة من علمائها، ثم يعودون بعد هذه الرحلة الطويلة إلى الإسكندرية ليستأنفوا منها طريق العودة إلى بلادهم، ولكن كثيرين منهم – وخاصة العلماء وطلاب العلم– كانوا يؤثرون البقاء فى الاسكندرية واتخذها وطناً ودار إقامة، لينالوا شرف المقام فى هذا الثغر والرباط العظيم، وليستزيدوا من علم يطلبونه، ولينشروا علماً حصلوه وأصبحوا فيه أئمة وفقهاء وقادة.

وقد زادت صلة الاسكندرية بالمغرب توثقاً منذ أتى الفاطميون بجيوشهم من المغرب وفتحوا مصر واتخذوها مقر الخلافة، فقد أصبح المغرب كله ومصر والشام دولة واحدة، ونتيجة لهذا كثرت رحلة المغاربة والأندلسيين إلى مصر، وإلى الاسكندرية بوجه خاص.

ورغم أن المذهب الرسمى للدولة فى العصر الفاطمى كان هو المذهب الشيعى، ورغم أن الدولة بذلت جهوداً كبيرة لنشر هذا المذهب بين المصريين جميعاً، فقد ظلت مدينة الإسكندرية مدينة سنية، وكان المذهب المنتشر بين السكندريين والمعمول به بينهم هو مذهب الإمام مالك منذ انتشر هذا المذهب فى المغرب وبين المغاربة، وبتأثير الجوار والرحلة انتقل إلى الاسكندرية وساد فيها،

ولهذا نرى أن عدداً كبيراً من علماء الإسكندرية فى العصر الإسلامى - المصريين منهم والمغاربة - كانوا مالكى المذهب.

من كبار هؤلاء العلماء المالكية الذين رحلوا من المغرب والأندلس إلى الاسكندرية واستقروا بها فى القرن الخامس الهجرى - أى فى العصر الفاطمى - واتخذوها وطناً ودار مقام، الفقيه العالم الصوفى الكبير أبو بكر الطرطوشى.

ولد هذا العالم الجليل فى مدينة طرطوشة فى سنة ٤٥٠هـ وأخذ العلم أولاً على علماء المغرب والأندلس، وخاصة أبو الوليد الباجى، ثم شاقته الرحلة إلى المشرق فرحل إلى مكة وأدى فريضة الحج وجاور بها وقتاً، ثم زار بغداد وقت أن كانت تبنى بها المدرسة النظامية فتتلمذ على أساتذتها، وزار مدناً أخرى كثيرة فى العراق والشام، وانتهى به المطاف إلى مدينة الإسكندرية حوالى سنة ٤٩٠هـ فطاب له المقام بها وتزوج من سيدة موسرة من أهلها أهدته داراً فاتخذ من الطابق العلوى سكناً، ومن الطابق السفلى مدرسة كان يدرس بها العلوم الإسلامية المختلفة وخاصة علم الحديث والفقه المالكى، وتتلمذ عليه الكثيرون من أهلها ومن الوافدين عليها مدة ثلاثين عاماً نشر فى خلالها علماً كثيراً، وأصبحت الإسكندرية بفضله محجاً يحج إليها طلاب العلم من كل حدب وصوب، إلى أن توفى إلى رحمة الله سنة ٥٢٠هـ ودفن بمدينة الاسكندرية، ولايزال قبره معلماً من أهم معالمها.

وعاصر الطرطوشى فى مدينة الاسكندرية عالم كبير آخر أتى إلى المدينة يسعى من اقصى الشرق، من مدينة اصبهان، ذلكم هو الحافظ ابو الطاهر احمد بن محمد بن أحمد السلفى، واحد من كبار علماء الحديث الذين عرفهم تاريخ الفكر الاسلامى.

واشتغل السلفى منذ نزوله بالإسكندرية بالتدريس، وتدريس الحديث بوجه خاص، وكان يعقد حلقاته أول الأمر فى مساجد المدينة، ولم يلبث أن اقبل الطلاب عليه من جميع أنحاء العالم الإسلامى، وفى حدود سنة ٥٤٠هـ بنى له العادل بن السلار - الوزير الفاطمى - مدرسة خاصة به عرفت أول الأمر بالمدرسة العادلة - نسبة إلى بانيها - ثم عرفت فيما بعد باسم المدرسة السلفية - نسبة إلى أستاذها وشيخها.

وفى «معجم السفر» للسلفى تراجم لكثيرين ممن تتلمذ عليه من أهل المغرب والأندلس، وكان بعض هؤلاء وسيلة طيبة لنشر علم السلفى فى بلادهم بعد عودتهم، من هؤلاء: أبو محمد عبد الله بن سليمان بن منصور التاهرتى، قال السلفى فى ترجمته: «كان من الفضلاء فى الفقه والأدب، وله شعر، وكتب عنى من الحديث كثيراً بعد رجوعه من الحجاز، ثم رجع إلى المغرب وروى عنى هناك».

ومنهم أبو الوليد يوسف بن المفضل القبذاقى، ولم يقنع بالأخذ عن السلفى بل سأله أن يكتب بإجازة لسلطان المغرب فى ذلك الوقت تاشفين بن على بن يوسف بن تاشفين، فكتبها له.

وأخذ عنه من علماء بلنسية بالأندلس أبو الحسن طارق بن موسى بن يعيش البلنسى، قال السلفى فى ترجمته: «كان من أهل الصلاح، وقد أقام بالإسكندرية مدة مديدة، وسمع على جماعة من شيوخها بقراءتى وبقراءة غيرى، وكتب عنى كثيراً، ثم رجع إلى الاندلس وروى به ما سمعه على وعلى غيرى».

وفى رحبات جامع القرويين، وفى ربى مدينة فاس الخضر وفى كهوف

جبالها كان ينتقل ويعيش فى أواخر القرن السادس الهجرى الصوفى الكبير الشيخ أبو يعزى يلنور، وكان الناس يفدون إليه من جميع أنحاء المغرب والأندلس، يأخذون عنه، ويستمعون إليه، ويلتمسون عنده البركات، وفى مقدمة من وفد عليه القطب الغوث أبو مدين التلمسانى فعاش معه سنين يقتبس من طريقته بالإقبال كل الإقبال على الصوم والزهد والصلاة والتقشف والعبادة، حتى إذا قبس قبسة من روح أستاذه أبى يعزى رحل إلى المشرق ليقبس قبسات أخريات من شيوخ المتصوفة هناك، ومن سيدى عبد القادر الجيلانى قطب العراق بوجه خاص، وعاد أبو مدين إلى المغرب فأقام فى بجاية، وفاقت شهرته شهرة أستاذه أبي يعزى، ولقبه القوم هناك بالغوث، وتتلمذ عليه العشرات من كبار العلماء، وفى مقدمتهم الفيلسوف المتصوف الكبير محى الدين بن عربى، والشيخ أبو عبد الله محمد بن حرازم، أحد شيوخ أبى الحسن الشاذلى.

وقد ولد أبو الحسن الشاذلى فى أواخر القرن السادس الهجرى فى سنة ٥٩٢هـ فى قرية عمارة بالقرب من مدينة سبته بالمغرب الأقصى، وينتمى إلى قبيلة عموان إحدى قبائل المغرب، وإليها ينتمى كذلك ولى الله سيدى عبد الرحيم القناوى، قطب مدينة قنا بصعيد مصر.

وقد بدأ أبو الحسن الشاذلى فتلقى الطريقة على يد شيخه وأستاذه أبى عبد الله محمد بن حرازم أحد تلامذة أبى مدين، ولبس على يديه خرقة التصوف.

وانتقل أبو الحسن إلى تونس فدرس بها مدة ثم دخل مدينة الاسكندرية وطوف فى بلدان الشرق العربى، وكان أثناء تقلبه فى هذه البلدان المشرقية لايسعى لطلب العلم وحده، ولكنه كان يبحث عن ضالته المنشودة، يبحث عن القطب الغوث، فلما اطمأنت نفسه فى العراق إلى شيخه أبى الفتح الواسطى، شيخ

الطريقة الرفاعية - فاتحه بدخيلة نفسه وحدثه عن أمنيته، ولكن الشيخ أبا الفتح أخبره أن القطب فى وطنه الأصلى، فى المغرب، فإن كان يبحث عن حقيقة فليعد إلى المغرب، واستمع أبو الحسن إلى نصيحة شيخه وعاد إلى المغرب، وظل يوالى الرحلة والبحث إلى أن إلتقى بشيخه وأستاذه الأكبر الذى أخذ عنه الطريق ولبس على يديه خرقة التصوف، والذى ظل ينتسب إليه، وهو الشيخ عبد السلام بن مشيش وأقبل الشاذلى - وهو فى صحبة استاذه - على العبادة، فطهر نفسه من حب الدنيا ومن الإقبال على الخلق، وأقبل على حب الله وفنى فى حبه، فلما صفت نفسه وأصبح أهلاً للولاية ووراثة القطبانية، أمره أستاذه ابن مشيش أن يرحل عن فاس إلى تونس ثم إلى الشرق، وتنبأ له بما سيحدث له فى مستقبل أيامه، فقال له: ارحل إلى افريقية واسكن بها بلداً تسمى شاذلة فإن الله يسميك الشاذلى، وبعد ذلك تنتقل إلى مدينة تونس، ويؤتى عليك من قبل السلطنة، وبعد ذلك تنتقل إلى بلاد الشرق، وترث القطبانية.

وأقام الشيخ أبو الحسن فى تونس وقتاً ما، ثم تركها إلى المشرق واستقر فى مدينة الإسكندرية، وفيها بدأ يلقى دروسه ويعقد الحلقات يعظ الناس ويدعو إلى طريقته ومبادئه، وجذبت إليه هذه الدروس والمواعظ الجلة من علماء المدينة وفقهائها فلازموها ملازمة تامة، وسيكون هؤلاء التلاميذ فيما بعد. قادة الحياة الفكرية والروحية فى المدينة، نذكر منهم تلميذه الأثير وخليفته فى القطبانية أبا العباس المرسى، والشيخ أمين الدين الأسمر، والشيخ أبا القاسم القبارى، والشيخ ابن المنير، والشيخ أمين الدين جبريل وكثيرين وغيرهم.

وحدث الشيخ ياقوت العرش رواية عن شيخه أبى العباس المرسى، أن الشيخ أبا الحسن الشاذلى كان يحج فى كل سنة ويجعل طريقة على صعيد مصر

ويجاور بمكة شهر رجب ومابعده إنقضاء الحج، ثم يزور القبر الشريف ويجعل طريقة على صعيد مصر ويعود على الدرب الكبير إلى الإسكندرية.

ففى مدينة فاس جمع الشيخ أبو الحسن العلم من أطرافه، وورث روحانية أشاعها فى جنبات المغرب شيوخ أجلاء: أبو مدين، أبو يعزى يلنور، وأبو عبد الله بن حرازم، عبد السلام بن مشيش.

وفى الاسكندرية نشر الشيخ أبو الحسن هذا العلم كله وأشاع هذه الروحانية وتخرج على يديه طبقات من العلماء والزاهدين وتكونت فى المدينة مدرسة دينية صوفية تمتاز بطابع خاص، بدأت بتلميذه أبى العباس المرسى، ثم خلف من بعد أبى العباس تلاميذ كثر، نذكر من بينهم ياقوت العرش، والأباصيرى – صاحب البردة – وابن عطاء الله السكندرى.

ولابن عطاء الله فضل كبير على الطريقة الشاذلية، فهو الذى ترجم لأستاذه أبى العباس المرسى ولأستاذ أستاذه مؤسس الطريقة أبى الحسن الشاذلى، وهو الذى سجل عنهما معظم مبادئهما وأقوالهما فى كتابه المشهور: «لطائف المنن فى مناقب أبى العباس المرسى وشيخه أبى الحسن».

وأشهر كتبه جميعاً كتاب «الحكم»، وبلغ ابن عطاء الله بأسلوبه فى الحكم الذروة القصوى من الإبداع والتركيز والتحليل وشرح آداب الطريقة، فإن له فيها منهجاً خاصاً، فهو لايعنى بالمعنى وحده ولا بالأسلوب وحده بل هو يعتقد أن للبيان سحراً خاصاً، لهذا كان يتخير الألفاظ ذات الجرس الخاص والنغم الموسيقى المؤثر، ومن هنا كان لأسلوبه سحر يؤثر فى قارئ الحكم وسامعيه، ولهذا ظل كتاب الحكم يقرأ قروناً طويلة فى الجامعتين الإسلاميتين العريقتين: الجامعة الأزهرية وجامعة القرويين، وقد انتشر كتابان من كتب تلميذين من

تلاميذ أبى العباس المرسى فى المغرب، كما لم ينتشر أى كتاب دينى آخر، وشرحهما الكثيرون من الشراح المغاربة من شيوخ القرويين وتلاميذها، ذلكما هما كتاب الحكم لابن عطاء الله السكندرى وقصيدة البردة للأباصيرى السكندرى.

أيها السادة ...

هذه لمحة خاطفة أردت بها أن أضرب المثل، ولا يتسع المقام للإفاضة، فالحديث طويل والعلاقات الثقافية بين المغرب والإسكندرية تحتاج إلى سفر متعدد المجلدات، وعندما جثم العدو الغاشم على هذه البلاد ابان عهد الحماية، انقطعت هذه العلاقات أو كادت، ثم توجهت جهود الملك المجاهد محمد الخامس وشعبه الكريم بالنجاح، أو شرقت على البلاد شمس الاستقلال والعزة، وعادت أواصر الاخوة أقوى مما كانت، وافتتحت الجامعة المغربية الحديثة، ووجهت النداء إلى المشرق تطلب أساتذة يتعاونون مع إخوانهم المغاربة على النهوض بهذه الجامعة الفتية، فكانت جامعة الاسكندرية أول جامعة لبت النداء، وكان أول أستاذ انتدب من المشرق للعمل فى جامعة الرباط هو الزميل الدكتور مختار العبادى – مدرس التاريخ الإسلامى بجامعة الإسكندرية، ثم أكرمتنى دولتى، فاختارتنى – وكنت أشغل من قبل كرسى التاريخ الإسلامى بجامعة الإسكندرية – لأكون مستشاراً ثقافياً بسفارة الجمهورية العربية المتحدة. ومهمة المستشار الثقافى الكبرى، هى العمل على توثيق العلاقات الثقافية بين البلدين، فالله أسأل أن يوفقنى لتحقيق هذا الهدف السامى حتى تعود العلاقات الثقافية العربية الإسلامية بين المغرب والجمهورية العربية المتحدة مزدهرة قوية كما كانت، بل وأكثر ازدهاراً وأعز قوة مما كانت والله ولى التوفيق.

الأثـر الفلسفى الإسكنـدرى
(فى قصة حى بن يقظان)(*)

دكتــور

أبـو العـلا عفيفــى

* صدرت هذه المقالة في مجلة كليـة الآداب - جامعـة الإسكندرية (فاروق الأول سابقاً) - المجلد الثـانى، ١٩٤٤ ص ص ٣ - ١٣ .

الأثر الفلسفي الإسكندري
فى قصة حي بن يقظان

١ – من بين الوثائق اليونانية الهامة مجموعة من المقالات الفلسفية الدينية كتبها متأخرو العصر اليونانى بالإسكندرية فيما بين القرن الأول والثالث بالمسيحيين على وجه التقريب. وتعرف هذه المجموعة باسم Hermetica أو Corpus Hermeticum: الكتابات الهرميسية نسبة إلى هرميس الإله اليونانى المصرى المعروف باسم هرميس المثلث الحكمة أو المثلث العظمة Hermes Trismagestus.

وقد كان لهذه الكتابات أثر بالغ فى تشكيل الحياة الروحية المسيحية، وتشكيل العقلية الإسلامية الفلسفية والصوفية إلى حد ما. أما صلتها بالمسيحية وأثرها فيها أو تأثيرها بها، فقد تناولها العلماء ورجال الدين المسيحى بالبحث والتعليق منذ زمن بعيد. وأما أثرها فى بعض مؤلفات مفكرى الإسلام ونزعاتهم الروحية وتفسيراتهم لمشاكل كل الكون والخلق والخالق والنفس الإنسانية والعقل ومدى إدراكه لحقائق الأشياء، فلم ينل من عناية الباحثين فى الشرق أو الغرب حتى الآن قليلاً ولا كثيراً.

ويخَيل إلىّ أن هذه الكتابات هى الحلقة المفقودة فى تاريخ الصلة بين التراث اليونانى والفلسفة الإسلامية، بل هى الحلقة المفقودة التى طالما بحثنا عنها لتلقى شيئاً من الضوء على بعض اتجاهات وآراء فلسفية إسلامية لايكفى فى تفسيرها الرجوع إلى فلسفة أفلاطون وحدها ولا فلسفة المشائين من أتباع

أرسطو، ولا الأفلاطونية الحديثة ولا غيرها.

٢- والمعروف أنه ينسب إلى «هرميس ترسماجستوس» - بنفس المعنى الذى ينسب إلى هوميروس القصائد الهوميرية - طائفة من المقالات قسمّها المؤرخون إلى قسمين مختلفين تمام الاختلاف، لا يكاد يجمع بينهما إلا نسبتهما إلى مؤلف واحد. القسم الأول هو الكتابات الفلسفية الدينية الصوفية التى تعبر عن ناحية غريبة حقاً من نواحى التفكير الإنسانى. وهى مزيج من الفلسفة الأفلاطونية - لاسيما ماورد منها فى كتاب طيماوس - والفلسفة الرواقية والفلسفة اليهودية على نحو ما قررها فيلون الإسكندرى، والفلسفة المسيحية الكاثوليكية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، مضافاً إلى هذا كله شئ من عقائد المصريين القدماء وطقوسهم وعاطفتهم الدينية الحارة.

والقسم الثانى كتابات تتصل بأمور تتعلق بالفلك والسحر والكيمياء ونحوها، مما يطلق عليه عادة اسم العلوم الباطنية أو علوم الأسرار (Occult Sciences). وبهذه المجموعة خاصة اشتهر اسم هرميس وعرف فى أوساط كثيرة، وإن لم يكن لها من الخطر فى تاريخ الفلسفة مثل ما للمجموعة الأولى. والذى يعنينا فى موضوعنا هذا هو المجموعة الأولى لأنها هى التى نجد لها صدى فى كتابات ابن سينا وشهاب الدين السهروردى المقتول ومحيى الدين بن عربى وغيرهم من فلاسفة المسلمين ومتصوفيهم.

٣- ولاعبرة بما ذهب إليه المؤرخون القدماء - وتابعهم فى القول به مؤرخو العرب - من أن الكتابات الهرميسية منسوبة حقاً إلى هرميس المثلث الحكمة الذى عاش فى زمن موسى أو قبله، وأنه كان مصدر علوم اللاهوت والأسرار التى اختص بها كهنة مصر منذ عصور سحيقة، فقد أظهر التحليل

التاريخى النقدى بطلان هذه الأسطورة منذ أواخر القرون السادس عشر، وبرهن على أن هذه المقالات صدرت عن أقلام كتّاب عديدين لا كاتب واحد، وأن الفلسفة اليونانية - الأفلاطونية والفيثاغورية بوجه خاص - كانت أصلاً لها ومصدراً على عكس ماكان يُعْتقد من أن فلسفة هرميس كانت الأصل الذى استقى منه الفيلسوفان اليونانيان فلسفتهما.

ويظهر أن الفلسفة الأفلاطونية التى أشبعت العقلية اليونانية الميالة إلى البحث النظرى والتعمق الميتافيزيقى لم تشبع - عندما دخلت مصر - مطالب المصريين الروحية وعاطفتهم الدينية القوية ونزعتهم الصوفية. لذلك لم يقنع مفكرو المصريين من رجال القرن الأول وما بعده - ممن كانوا على حظ كبير من الثقافة اليونانية - بالدراسة التقليدية لفلسفة أفلاطون، بل أخذوا يعلقون عليها ويؤولونها ويضيفون إليها بعض ألوان تفكيرهم الشرقى، وينسجون حولها بعض أساطير المصريين القدماء مما صبغها بصبغة صوفية وبث فيها عاطفة دينية قوية لم يكونا لها فى صورتها الأصلية. والظاهر أنه قد تألفت بالإسكندرية فى ذلك العهد جماعة اتفقوا فى هذه الغاية وإن لم يؤثر عنهم أنهم كانوا على مذهب فلسفى بعينه، أو أنهم كانوا ينتمون إلى مدرسة فلسفية خاصة، بل الذى يغلب على الظن أنهم كانوا رجالاً متفرقين من محبى الحكمة وطالبى طريق الحق. فكتبوا، مستقلين، تلك المقالات أو الأحاديث الفلسفية التى نجدها، أو نجد بعضها بعبارة أدق، فى المجموعة المنسوبة إلى هرميس.

ومما له مغزاه أن «أفلوطين» صاحب التساعيات (Enneads) ومؤسس الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية قد ظهرت عنده - كما أخبرنا بذلك تلميذه ومؤرخ حياته فورفوريوس الصورى - هذه النزعة ذاتها عند ما بر بأساتذة

الفلسفة بالإسكندرية فى عهده، ولم يتخذ لنفسه أستاذاً من بينهم سوى لابن سينا هى إحدى الرسائل الفلسفية الصوفية التى كتبها فيما سماه «الحكمة المشرقية» معارضاً بها الحكمة المشائية التى هى فلسفة أرسطو وأتباعه، تلك الفلسفة التى لم ير فيها ابن سينا - وهو الفيلسوف الشرقى ووارث الثقافة الفارسية والعاطفة الدينية الفارسية - أى إشباع لحياة دينية عميقة. وكأنه شعر نحو الفلسفة اليونانية القديمة نفس الشعور الذى شعر به أفلوطين الإسكندرى، فبحث كما بحث زميله عن فلسفة أدنى إلى القلب وأقرب إلى العاطفة وأدخل فى التصوف. ومن الغريب أن يقع اختيار الاثنين على مصدر واحد أرضى نزعتهما الشرقية، ذلك المصدر هو الرسائل الهرميسية التى جمعت إلى ميتافيزيقا اليونان روحانية الشرق وتصوفه.

ولعل السبب فى عدم شهرة رسالة حى بن يقظان لابن سينا، وقلة ذيوعها إذا قيست برسالة ابن طفيل، راجع إلى أسلوبها الرمزى الغامض الذى جرى فيه المؤلف على عادة أدباء الفرس المتأخرين. بل إنها عميقة فى الرمزية وفى مراميها الفلسفية البعيدة، إلى حد أن القارىء ليجد شيئاً من الصعوبة فى فهمها بعد قراءة الشروح المختلفة الموضوعة عليها.

٦- ولكننا إذا ترجمنا لغة هذه الرسالة الرمزية إلى لغتنا العادية حصلنا على الصورة المختصرة الآتية: وهى أن النفس الإنسانية خرجت يوماً تطلب النزهة والرياضة بعيدة عن البدن متحررة من قيوده وأغلاله. فبينما هى تطوف فى فضاء حر طليق - وقد تمّ لها الصفاء والاستعداد لقبول الفيض والإشراق من العقل الإلهى - إذا بها تلقى ذلك العقل فى صورة شيخ بهى الطلعة موغل فى السن، غير أنه مع كبر سنه لايزال فى طراءة العز ورواء الشباب، لم يزده تقادم

الزمن إلا وقاراً ولا تعاقب السنين إلا نضرة، ولم تنل منه الأيام ماتنال من هياكل الأبدان المركبة الفاسدة تدرك النفس لحينها الصلة بينها وبين ذلك الشيخ (العقل) وتدرك افتقارها إليه، وتنزع إلى الاتصال به ليخلع عليها كمالات علمه. وتحس فى ذاتها بدافع يدفعها إلى مداخلته ومحاورته، فتقبل عليه بجميع قواها، فيستجيب هو لذلك الميل، ويقبل عليها يطالعها بما فى ذاته، ويعرفها كنه أحواله ويدلها على أسراره، ويشرح لها من هو، ومن أين هو؟ وما سنته وصناعته؟

أما هو فهو «الحى» الذى هو أصل كل حياة[1] وأما أبوه فهو «اليقظان» الذى لا تأخذه سنة ولا نوم، لأن أباه هو عقل العقول وهو «الله»، واليقظان أكمل درجة من الحى، لأن اليقظة تقتضى الحياة وصفة كمال أخرى زائدة عليها. وأما موطنه فمدينة القدس: العالم الأقدس الذى هو العالم العلوى. وأما عمله وصناعته فتعقل محض، لأنه خلو من المادة ومن كل ما هو بالقوة.

ويخبر هذا الشيخ النفس بأنه أخذ من أبيه «مفاتيح العلوم» فتسأله عن هذه العلوم مستجلية غوامضها: فيتحدث إليها الشيخ عن أسرار الكون والنفس، ويشرح لها قوى النفس وآفاتها وطريقة التغلب على أمراضها وأدوات الشر فيها. وهنا يشرح «حى بن يقظان» جزءاً غير قليل من سيكولوچيا ابن سينا وفلسفته فى وجود العالم.

ثم تطلب النفس إلى «حى» أن يرشدها إلى طريق الهداية، وأن يرسم لها معالم العروج الروحى والتخلص من علاقات البدن، فيستبعد منها هذا المطلب،

(١) لأنه عند ابن سينا آخر العقول الإلهية، وهوالعقل الذى يدبر هذا العالم الأرضى - ما تحت فلك القمر - ويمنحه الحياة التى فيه.

ويسد فى وجهها باب هذا الأمل مادامت فى هذه الحياة رهينة قيود البدن مكبلة بأغلاله. ولكنه يخبرها أنها إذا تهيأت لها أساب السياحة وتم لها التجريد، أمكنها أن ترافقه وتقطع العلاقة التى تربطها برفقاء السوء (قوى البدن)، ولا تعود إليهم أبداً.

وفى هذا الجزء من الرسالة يشرح ابن سينا نظريته الصوفية.

ثم يعود بينهما الحديث، فيخبرها الشيخ عن العالم أعلاه وأسفله ويصف لها ناحية «المغرب» حيث الظلام المقيم - وهى ناحية المادة، وناحية المشرق حيث النور الدائم، وهى عالم العقول والنفوس. ويصف لها الكواكب وسكانها، ويصعد بها من كوكب إلى كوكب حتى ينتهى من عالم الكواكب. ثم يأخذ فى وصف العوالم العلوية الأخرى وما فيها من عقول حتى يصل إلى العقل الفعال الأول الذى هو أبو العقول كلها، وهو الملك الذى يعكف الكل على خدمته، ويطيع الكل أمره، وينفذ الكل إرادته. هذا الملك عزيز على الوصف، منزه عن التشبيه والتمثيل: يخدع نفسه من يبحث عن أصله، ويهذى من يظن أنه يستطيع الوفاء بمدحه. قد طمس جماله كل جمال وفاق كل حسن. من يتأمل حسنه من الحافين حول عرشه يرد الطرف عنه وهو حسير. يحجب حسنه حسنه، كالشمس إذا امعنت فى الظهور حال ضوؤها دون النظر إليها، ولكنه ملك كريم يحب ذويه، ولا يضن عليهم بلقائه، سمح فياض واسع البر غمر النائل عام العطاء، من حظى لحظة بمشاهدة جماله هجر الدنيا ومافيها.

ثم يختتم الشيخ حديثه مع النفس بقوله: ولولا تقربى إليه (أى الملك) بمخاطبتك منبهاً إياك لكان لى به شاغل عنك، وإن شئت اتبعتنى والسلام».

٧- هذه خلاصة رسالة حى بن يقظان لابن سينا بعد حل رموزها،

وكشف ما استغلق من معانيها: وهى كما ترى مزيج غريب من الأساطير والفلسفة الإلهية والطبيعية والدين والتصوف لا يدانيها فى هذا الوصف من مؤلفات الفيلسوف إلا رسائله الأخرى التى وضعها فى الفلسفة المشرقية.

والناظر فيها يرى أن الفكرة الأساسية التى تحوم حولها الرسالة هى هى الفكرة الأساسية التى تتمركز حولها أحاديث الكتابات الهرميسية، وأن «حى بن يقظان» ذلك الشيخ الشاب الفياض بالحكمة ليس إلا صورة إسلامية من صور هرميس الإله المصرى اليونانى، وأن النفس التى خرجت للنزهة والرياضة بعيدة عن علائق البدن ليست إلا صورة لطوط أو طاط الذى يتلقى الوحى عن أبيه، وأن الواحد القديم الذى يمسه ابن سينا تارة بالأول وتارة بالملك ليس إلا الأب الأعظم الذى يرشد هرميس إلى عبادته وتقديسه.

هذا فيما يتعلق بأشخاص الرسالة والمسرح الذى يظهرون عليه. أما الأحاديث التى تجرى على ألسنتهم فمن المستحيل أن نأتى على تفاصيلها فى مقال كهذا. ولكننا نستطيع أن نقول بوجه الإجمال إن مادتها مستمدة فى جوهرها من رسالة «بويمندريس» الهرميسية مع اختلاف فى التفاصيل وفى الأسلوب والعاطفة، لأن أسلوب ابن سينا فى هذه الرسالة رمزى جاف، وأسلوب مقاله بويمندريس - بل المقالات الهرميسية جميعها - سهل جميل صريح متدفق. أما العاطفة الدينية فلا نكاد نحس لها أثراً فى الأولى بينما هى فى الثانية قوية فياضة لأنها صدرت عن قلوب كانت - بالرغم من وثنيتها - عامرة بتقوى الله ومحبته، مشتغلة بتسبيحه وتقديسه، تواقه إلى الوصول إليه، ناظرة إليه فى كل شئ مشاهدة جلاله فى كل مجلى.

ولاعجب أن تظهر هذه العاطفة القوية فى الكتابات الهرميسية وتكاد

تنعدم تماماً فى مؤلفات قدماء اليونان، فإن مؤلفى هده الكتابات أبناء مصر القديمة التى ورثوا عنها تراثها الدينى والروحى، كما أنه لاعجب أيضاً أن يكون لعاطفة هؤلاء الوثنيين الحارة أثر غير قليل فى تشكيل الحياة الدينية العملية عند المسيحين فى القرون الأولى، وأن يظهر هذا الأثر فى أحفادهم وأتباعهم الذين أقاموا نظام الرهبنة وأسسوا الأديرة فى مصر ابتداء من القرن الرابع الميلادى عندما اعتنق هؤلاء الأحفاد والأتباع المسيحية ورسخت أقدامهم فيها.

٨- لاشك أن بعض التعاليم الهرميسية قد تسرب إلى المسلمين ودخل إلى الأوساط الصوفية عن طريق هؤلاء الرهبان المسيحين فى مصر وغيرها؛ ولكن مما لاشك فيه أيضاً أن علم المسلمين بالفلسفة الهرميسية ومحتوياتها كان أقوى من هذا بكثير، مما يحمل على الظن أنها وصلتهم برمتها ـ على الأقل فى ترجمة سريانية. بل ربما عرفوا من هذه الرسائل ماضاع أصله اليونانى أو اللاتينى ولم يعثر عليه الباحثون حتى الآن. وهنا مجال للبحث واسع خصب لايزال ينتظر من يعنى باستخلاص المقالات والفقرات التى لها صبغة هرميسية من بين ثنايا الكتب العربية، فيكمل بذلك المجموعة الهرميسية الأوربية ويلقى بعض الضوء على نواحيها الغامضة أو الناقصة.

وتدل الشواهد التاريخية على أن كتابات هرميس قد وصلت إلى المسلمين لاعن طريق الإسكندرية التى هى منبعها الأصلى، بل عن طريق حران التى ورثت ثقافة الإسكندرية وحافظت عليها قروناً عدة قبل الإسلام وبعده، ولكننا لاندرى على وجه التحقيق كيف بدأ وصول هذه الكتابات إلى حران ولافى أى زمن بدأ، ولاالرجال الذين تم على أيديهم نقل هذه الثقافة.

ويحدثنا التاريخ أيضاً أن جماعة الحرنانيين الذين كانوا يعرفون باسم

الصابئة قد اتخذوا فلسفة هرميس ديناً لهم. واعتبروا هرميس وأغاثاذيموس وغيرهما من الحكماء الذين وردت أسماؤهم فى الرسائل الهرميسية أنبيائهم، كما اعتبروا هذه الرسائل كتابهم المقدس[1]، وأن وثنى حران عندما أمنوا جانب المسلمين، ونال بعضهم الحظوة عند خلفاء بنى العباس تدفق سيلهم على بغداد، وأسسوا بها مدرسة للأفلاطونية الحديثة أشبه بالمدرسة الأفلاطونية الحديثة التى كانت قائمة فى أثينا حتى أغلقها الإمبراطور جوستنيان حوالى سنة ٣٥٠ ميلادية. غير أن مدرسة بغداد الحرانية جعلت من أولى أغراضها نشر تعاليم هرميس وإذاعتها، بينما أغفلت أختها الأثينية هذه التعاليم وأهملتها.

منذ ذلك الوقت اشتهر اسم هرميس فى الأوساط الإسلامية، وكثر التحدث عنه وعن عجائب حكمته وعلمه، وظل موضع إجلال المسلمين واحترامهم حتى نهاية القرن السادس الهجرى، ورفعه المسلمون لا إلى مصاف الآلهة كما فعل اليونان والمصريون، بل إلى مصاف الأنبياء مما يثبت قطعاً أن الفلسفة الهرميسية لم تصل إلى المسلمين فى صورتها اليونانية الخالصة، بل وصلتهم بعد أن امتزجت ببعض الأفكار والعقائد الإسرائيلية.

ومما يثبت تأثر الفلسفة الهرميسية التى وصلت إلى المسلمين بالأفكار اليهودية أن تعددت الهرامسة عندهم وأصبحوا ثلاثة.

الأول : هرميس الهرامسة الذى قالوا إنه إدريس النبى أو أخنوخ. ذكروا أنه ولد بمنف وعاش قبل الطوفان وعنه ظهرت كل العلوم التى عرفها الإنسان فى ذلك العهد.

---

(١) راجع القصة التى يرويها ابن النديم فى الفهرست (المقالة التاسعة ص ٤٤٥ -٦- طبعة مصطفى محمد) نقلاً عن مؤلف نصرانى مات فى أوائل القرن الثالث الهجرى اسمه أبو يوسف أيشع القطيعى من كتاب له عنوانه «الكشف عن مذاهب الحرنانيين» المعروفين فى عصرنا بالصائبة

الثانى : هرميس البابلى الذى اعتبروه من تلامذة فيثاغورس. ذكروا أنه عاش بعد الطوفان وأنه كان عالماً بالطب والفلسفة وطبائع الأعداد والكيمياء، ونسبوا إليه كثيراً من الروحانيات والطلسمات. بل قالوا إنه انتقل إلى مصر وحكمها وكان له أولاد منهم طاط وأشمن وقفط وغيرهم.

الثالث : هرميس المثلث الحكمة. قالوا سمى كذلك لأنه ثالث الهرامسة الحكماء، والأصح ماقررناه فى أمر هذه التسمية فى بدء المقال.

وليس من شك فى أن هرميس الأول من خلق الخيال اليهودى وأن هرميس الثانى اسم اخترعه العرب لمؤلف المقالات الهرميسية التى تدور حول علوم الأسرار من السحر والطلسمة والكيمياء وما إليها. أما هرميس الثالث المثلث الحكمة فلم يعرفه العرب بالاسم فقط، بل عرفوا الرسائل المنسوبة إليه. يقول القفطى «نقلت من صحف هرمس المثلث بالحكمة نبذاً هى من مقالته إلى تلميذه طاطى على سبيل سؤال وجواب بينهما وهى على غير نظام وولاء، لأن الأصل كان بالياً مفرقاً»[1] وغير القفطى كتاب كثيرون يشيرون إلى رسائل هرميس ووجودها فى أصل عربى أو ترجمة سريانية، وإلى اقتباسهم منها مما لايدع مجالا للشك فى أن العرب عرفوا هذه الرسائل فى صورتها الأصلية.

زد على ذلك أن كتباً عربية وضعت برمتها ملخصة الفلسفة الهرميسية مما ساعد كثيراً على ذيوع هذه الفلسفة وشيوعها بين المسلمين: من هذه الكتب كتابان أشار إليهما العلامة الأستاذ «سانتلانا» فى محاضراته فى الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية القديمة : وهما كتاب «سر الخليقة» المنسوب لبلينوس (وهو أبولونيوس الطيانى - من أهل طيانه) الفيثاغورى، من حكماء

(١) تاريخ الحكماء.

القرن الأول المسيحى. وهذا الكتاب مخطوط بمكتبة باريس وهو يحمل طابعاً هرميسياً لايشك فيه الأستاذ سانتلانا. والثانى «رسالة هرميس المثلث بالحكمة فى معاتبة النفس أو معادلة أو زجر النفس» وقد تعرف أيضاً باسم «رسالة المعانى» وتنسب خطأ إلى سقراط وأحياناً إلى أفلاطون أو أرسطو. وقد طبع الأبواب السبعة الأولى منها الأستاذ فلايشر سنة ١٨٧٠، وطبع الباقى الأستاذ باردنهاڤر سنة ١٨٧٣ ونشر الرسالة برمتها فى العصر الحديث الراهب الحورى فيلميو الكاتب أحد رهبان دير المخلص سنة ١٩٠٣ ببيروت.

٩- من كل هذا يتبن إلى أى حد انتشرت تعاليم هرميس فى الشرق القديم قبل الإسلام وبعده، وإلى أى حد انتعشت هذه التعاليم فترة من العصر الإسلامى على أيدى أتباعها من الحرانين الوثنيين حتى أصبح لها مدرسة خاصة فى قلب عاصمة الإمبراطورية الإسلامية.

والذى يغلب على الظن أنها ترجمت إلى العربية فى حران فى أواخر القرن الثالث الهجرى على أيدى أمثال ثابت بن قرة المتوفى سنة ٢٨٨ هـ وشيعته، وأن هذه الترجمة هى التى انتفع بها مفكرو الإسلام أمثال ابن سينا وابن طفيل والسهروردى المقتول وابن عربى وغيرهم.

وقد قصرت القول هنا على الإشارة إلى أثر بعض الرسائل الهرميسية فى رسالة حى بن يقظان فى صورة عامة خالية من التفاصيل. والحقيقة أن أثر هذه الرسائل قد تغلغل فى التفكير الإسلامى الدينى والصوفى إلى درجة بعيدة المدى، كما ترك طابعه من قبل التفكير المسيحى الدينى والصوفى : فإن كتباً أخرى وأجزاء من كتب أخرى غير رسالة ابن سينا تحمل نفس هذا الطابع وتنطق بنفس الأثر، بل إن الباحثين فى الفلسفة الإسلامية - وفى ناحيتها

الصوفية بوجه خاص ـ طالما أبدوا دهشتهم من محاولة المسلمين التوفيق بين المذاهب اليونانية الفلسفية المتعارضة، ومن مزجهم هذا النوع من الفلسفة بالعقائد الدينية وإظهار صوت العاطفة الدينية فيها، ثم مزجهم كل ذلك بأفكار تتصل بوحدة الوجود ووحدة العقول، وجمعهم بين النواحى النظرية والنواحى العملية التى تظهر فى آداب التصوف عندهم. قد يدهش الباحث فى الفلسفة الإسلامية إذ يرى كل هذه العناصر تحشد حشداً فى صعيد واحد، وقد يسائل نفسه : كيف تسنى لمفكرى الإسلام أن يضموا كل هذه الأشتات، ومن أين استمدوا عناصرها. والحقيقة كما تبدو لى أنهم لم يكونوا أول من قام بمحاولة التوفيق هذه، بل سبقهم إليها كتاب الرسائل الهرميسية، وأنهم عرفوا هذه الرسائل حق المعرفة واقتبسوا منها وحاكوها.

ثقافة الإسكندرية القديمة
وأثرها فى حضارات العصر القديم
وفى الفكر الفلسفى الإسلامى خاصة (*)

الدكتور

محمد على أبو ريان

* صدرت هذه المقالة فى مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية - المجلد التاسع والثلاثون، ١٩٩٢ ص ص ٣٨٣ ٤٠٨



ثقافة الإسكندرية القديمة
وأثرها فى حضارات العصر القديم
وفى الفكر الفلسفى الإسلامى خاصة

مدخل عام

التيارات الفلسفية في العصر الهللينستي

نحن نعرف أن المسار التاريخى للفكر قد تحدد فى ثلاثة أدوار أو مراحل :

المرحلة الأولى : وهى تتمثل فى دور النشأة وتمتد من طاليس إلى سقراط.

المرحلة الثانية : وهى مرحلة كبار السقراطيين: أفلاطون وأرسطو.

المرحلة الثالثة : وهى مرحلة الذبول وفيها تظهر مدارس صغار السقراطيين والأبيقورية والرواقية والفيثاغورية الجديدة، والصورة الأخيرة التh أنتهى إليها مذهب أفلاطون فى المثل بالاضافة الى تيار الفكر اليهودى المتأثر بالأفلاطونية عند فيلون السكندرى ثم حركة المدافعين عن المسيحية ثم تيار الفسفة الأفلاطونية المحدثة الذى ظل يحدث أثرا كبيرا فى الحياة العقلية والدينية فى منطقة الشرق الأوسط وقد تركز فى الإسكندرية القديمةِ وفرعيها فى أثينا وبيروت وامتد تأثيره على امتداد الساحل الإفريقى الشمالى ولاسيما فى المدن الخمس اليونانية فى ليبيا والتى كان اليونان قد بدأوا فى إنشائها قبل ظهور الإسكندرية.

ويبدو أن من اسباب تأسيس الإسكندرية فى النصف الثالث من القرن الرابع ق.م. هو أن تكون نقطة إنطلاق إلى هذه المدن الخمس المشار إليها حيث

أن العلماء والفلاسفة كانوا يبدأون الرحلة من مصر متجهين إلى هذه المدن على الساحل الإفريقى وهكذا فعل أفلاطون قبل إنشاء الإسكندرية هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الإسكندرية القديمة أصبحت منذ نشأتها مركزاً لعبادة آلهة اليونان فى مواجهة المد الدينى لمصر الفرعونية والمتمثل فى عبادة الإله آمون الذى أقام له الإسكندر معبداً فى سيوة فى اتجاه جنوب غربى الإسكندرية، وربما كان ظهور الإسكندرية بمثابة عملية حفظ للتوازن بين دين مصر ممثلاً فى عبادة آمون ودين إله اليونان فى الإسكندرية.

على أننا نلاحظ أن آثار هذه المدرسة الفلسفية والعلمية الكبرى قد تخطى الساحل الإفريقى بعد إهتمام البطالمة بالعلم وإنشائهم للمتحف وللمكتبة الضخمة التى توافد عليها العلماء من سائر أنحاء العالم القديم وظهر أثره فى صقلية حيث اكتشفت الرقائق الذهبية للفيثاغورية الجديدة وفى جنوبى إيطاليا التى سميت بالمستعمرات اليونانية حيث كان للفيثاغوريين دورهم الكبير فى عمليات التآمر على الامبراطورية الرومانية هذا بالإضافة إلى التأثير المباشر للرواقية فى روما على يد «أبكتيتوس» «وسنيكا» و«مرقص أوريليوس». ولم تلبث هذه التيارات الفلسفية أن انحصرت عن روما بعد انقسام الدولة الرومانية الى غربية وشرقية «بيزنطية» ووقعت الإسكندرية تحت دائرة نفوذ الدولة الرومانية الشرقية، ولم يكن حظ الإسكندرية فى ظل هذه التبعية يدعو إلى التفاؤل، بل كانت هذه المرحلة الأخيرة فى حياة المدينة ممثلة لعصر الأفول للفكر الفلسفى، واضمحلال الجامعة لاسيما بعد انتشار المسيحية، وما صاحبها من حركات الاضطهاد الدينى وشيوع موجة من التعصب والجهل فى مواجهة العلم والفلسفة بعد أن كان العلماء والفلاسفة يلقون كل حفاوة وتكريم فى أحضان روما حيث استقبل أفلاطون على

محفة ذهبية خا ج روما وكان على رأس المستقبلين الامبراطورة «سالونين».

وعلى أية حال فإن العصر كله بشقيه البطلمى والرومانى المتمثل فى سيادة روما أو بيزنطية لم يكن عصر خلق أو إبداع فلسفى، إذ كان يمثل مرحلة الذبول والتلفيق فى الفكر اليونانى الذى يعرف بمرحلة الثقافة الهللينستية حيث تداخلت فيها تيارات شرقية دينية وسحرية مع تيارات الفلسفة اليونانية التى شقت طريقها إلى الإسكندرية وتمتد هذه المرحلة الأخيرة «الهللينستية» من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس الميلادى.

٢- تطور الفلسفة والعلم في المرحلة الهللينستية:

لقد اتضح لنا كيف أن الحركة الفلسفية فى الإسكندرية القديمة قد صاحبت قيام المدينة منذ نشأتها إلى إغلاق مدارسها طوال المرحلة الهللينسنية التى لم تكن مرحلة إبداع فكرى أو فلسفة يونانية خالصة وقد سبق الإشارة إلى أن حظ الإسكندرية من النمو والازدهار أو الركود فيما بعد كان مرتبطاً بوضعها السياسى أولاً ثم بانتشار المسيحية ثانياً وبهذا يمكن تقسيم المرحلة الهللينستية إلى ثلاث فترات من الناحية السياسية.

١-١ الفترة الأولى:

وهى تبدأ من إنشاء المدينة على يد الإسكندر إلى سقوط الحكم البطلمى وانتهاء حكم كليوباترا لمصر وخضوع البلاد لروما. وهذه فترة ازدهار العلوم وتقدمها فى المدينة رغم تعدد التيارات الفلسفية وضحالة الفكر وغيبة الجدة والإبداع وسيادة النزعات الصوفية والسحرية وطغيانها على دور العقل وسيطرتها على الحركة الثقافية فى المدينة ومن الناحية العلمية نجد فى هذه الفترة شخصيات عدة من أمثال إقليدس عام ٢٧٥ق.م. «وايراتوستين» ٢٧٥ –

١٨٤ ق.م. أمين مكتبة الإسكندرية فى العصر البطلمى والمؤرخ الجغرافى المشهور الذى قاس محيط الأرض وظلت تعاليمه تدرس فى أوربا خلال أربعة عشر قرناً وبعد ذلك فقد عرفنا عن طريق تعاليمه أن الأرض كروية وأن لها قطبين ومحور وخط استواء ودائرتين قطبيتين وأن هذا يشير إلى تمايز مناخ الأقاليم على سطح الأرض ثم معرفة أوجه القمر ومنازله. وقد ظهر إلى جوار هؤلاء «أبولونيوس» و «نيموكارس» و «جالينوس» فى الطب و «هيرون» فى الميكانيكا العلمية وكانت هذه الفنون العملية تدرس مرتبطة بالفلسفة ولاسيما الطب ولم تظهر دراسة الطب التجريبى إلا عند العلماء من أمثال سكستوس أمبريكوس الذين التزموا بضرورة قيام الطب على منهج الملاحظة أما الرياضة والموسيقى والفلك فإنها لم تكن ترتبط بالفلسفة الا بقدر نفعها فى مجال العمل، ولكن أحد الأفلاطونيين وهو تيون السيرنى أشار فى كتاب له عام ١٢٥م الى أن المعارف الرياضية ضرورية لدارسى الفلسفة لإجادة أفلاطون ويبدو أنه كان على علم بما انتهت اليه فلسفة أفلاطون من استخدام الرياضة للتعبير عن المنهج فى جملته وكذلك أشار هذا المؤلف الى أن فيلون السكندرى استخدم الحساب لكى يمهد للرمزية العددية فى تأويلاته المشهورة.

٢- الفترة الثانية :

وهى تمتد من انتهاء حكم البطالمة الى نهاية السيطرة الرومانية على الإسكندرية وبداية خضوعها لحكم الدولة البيزنطية أى الدولة الرومانية ويلاحظ على هذه الفترة أنها كانت استمراراً لازدهار الحركة العلمية فى الإسكندرية وتقديم علوم الفلك والرياضيات والطب وعلوم الأحياء وقد ظهر فى هذه الفترة نخبة من العلماء فى مدينة الإسكندرية كان لهم الأثر الكبير فى تقديم العلوم

وانتشارها فى منطقة العالم القديم حتى بعد القرن السادس الميلادى. أما التيارات الفلسفية فقد استمرت فى الحقبة الاولى من هذه الفترة الثانية بالصورة التى كانت عليها من قبل كظلال باهتة لآراء المدارس القديمة عند اليونان والتى انتهت إلى تعارض وتباعد وانحدرت إلى نوع من الخطابة والبيان كان يحذر منه الفيلسوف الرواقى ابيكتيتوس بينما كان سينكا يجيد هذا الأسلوب ويدعو طلبته إلى استخدام الأسلوب الأدبى فى الفلسفة وتداخلت الممارسات الدينية الشرقية وكذلك الدين اليونانى القديم ودين الإله ميسرا، والدين اليهودى وتعاليم الغنوصية والهرمسية وما تسلل إلى الوسط الثقافى من تعاليم المسيحية خلال القرنين الأول والثانى والثالث بعد الميلاد فتداخلت هذه العناصر كلها مع الفلسفة التى كانت تتسم بالنزعة التلفيقية كما كان حالها فى الفترة الاولى فيجمع الفلاسفة أقوال أرسطو إلى أفلاطون ويعلقون عليها، وكان الهدف كما ذكرنا هو الوصول بالنفس الى مرتبة التطهير والخلاص الدينى والاخلاقى لتحقيق الطمأنينة والسكينة وسلام النفس بحيث أصبح الفيلسوف مرشدا روحيا بعيداً عن أسلوب العقل والمنطق. وحتى إذا عنّ لأحدهم مثل ألبينوس الأفلاطونى أن يعتبر الفلسفة هى الميل إلى التأمل والرغبة فى الحكمة إلا أنه لايكتفى بهذا التعريف للفلسفة بل أنه يقول إنها فى نفس الوقت تحقق خلاص النفس وخروجها من الجسد واتجاهها إلى المعقولات والموجودات الحقة فليس المهم هو الحصول على معرفة خالصة، ولكن المهم هو ماتحدثه هذه المعرفة من أثر فى النفس وتطهرها وخلاصها.

هذا هو نسق الفلسفة والدين الذى كان سائداً فى القرنين الأول والثانى للميلاد وقد ظل الوضع على هذا النحو إلى أن قام أفلوطين تلميذ أمونيوس

ساكاس لكى يعلن لخاصة المثقفين مذهبه الجديد وهو «الأفلاطونية المحدثة» لكى يعارض النسق المسيحى أو لكى يقدم دليلاً للاتجاهات الدينية التى تحكم سطوتها على الثقافة والفكر والممارسات الروحية فى الإسكندرية وفى المنطقة كلها، فمن ناحية تصدت الأفلاطونية المحدثة للدين الجديد وقدمت للمؤمنين صورة فلسفية للأقانيم الثلاثة المسيحية ومن ناحية أخرى أراد أفلاطون إشباع حاجة العصر إلى نسق روحى يحقق لهم السعادة عن طريق الوصول إلى السكينة كما ذكرنا وهذا هو أسلوب النزعات الغنوصية والهرمسية، وكذلك الأورفية القديمة التى انتشرت فى مدن البحر الأبيض المتوسط وصاحبها التيار الفيثاغورى الجديد.

وقد كان حكام روما يبحثون عن دين عالمى للامبراطورية يكون بمثابة الدين الواحد لجميع الشعوب والأجناس، وجاء أفلوطين كما أشرنا لكى يقدم هذا النسق للخاصة بعد ان أستشرى خطر انتشار المسيحية بين العامة والأرقاء فى الدولة الرومانية وترفعت الطبقة الحاكمة والمثقفون والأغنياء عن مجاراة عامة الشعوب واعتناق المسيحية مثلهم وكانت الأفلاطونية المحدثة هى البديل الذى يقدم لهم بديلاً عن المسيحية دين التطهر والخلاص الجديد.

وهكذا نرى أنه بعد ظهور الفلسفة الأفلاطونية المحدثة كيف تصب سائر التيارات الفلسفية المعارضة، وتنصهر فى فلسفة أفلوطين التى تحمل طابع العصر كله أى الطابع الهللينستينى سواء فى الإسكندرية أو فى فرعيها فى آثينا أو فى بيروت الى نهاية العلم والفلسفة فى خلال العصر البيرنطى.

٣- أما الفترة الثالثة :

وهى تبدأ من تاريخ انقسام الدولة الرومانية إلى شرقية وغربية أى فترة

خضوع المدينة للحكم البيزنطى، وتعد هذه الفترة من أكثر الفترات تأثراً واضطراباً فى تاريخ المدينة، وكذلك فى منطقة الشرق الأوسط بصفة عامة وازدياد التيار المسيحى ومحاولات المسيحين نشر دعوتهم فى المدينة ومهاجمة الطقوس الوثنية، وتكوين رأى عام مسيحى فى مصر التى انحاز معظم أهلها إلى المسيحية قبل أن تعلن الدولة البيزنطية أن المسيحية هى دينها الرسمى، ومما يدل على ظهور التأثير المسيحى فى مدرسة الإسكندرية المتأخرة هو ظهور حركات التوفيق بين الدين والفلسفة عند أمثال يوحنا الفليبونى المعروف عند العرب باسم يوحنا النحوى، وقد ألف هو ومعاصروه من أمثال : دمسيكوس اسيقليوس واسطفن السكندرى، وهم يشكلون جملة المحبين للعمل المسيحى بعد أن تنصروا فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى وقد عمل هؤلاء على تحويل مسار الافلاطونية إلى وجهة مسيحية.

على أن بداية التحويل التدريجى إلى المسيحية كان قد تم قبل النهاية للمدينة عام ٥٢٩م عندما أعلن جستنيان إغلاق مدارس الفلسفة الوثنية فى الإسكندرية وروافدها العلمية الأخرى، وقد بدأت الدعوة المعلنة إلى المسيحية تأخذ طريقها إلى جموع الشعب عندما رسم البطريك « تيوفيلوس» أسقفا مسيحيا للاسكندرية فى منتصف القرن الرابع الميلادى، وهكذا بدأ انهيار صرح الثقافة منذ ذلك العهد فعمتها موجة من الاضطرابات وسفك دماء الفلاسفة والعلماء وسلحهم فى الشوارع مثل ماحدث لعالمة الرياضة «هيباثيا» وأمر تيوفيلوس بتدمير وإحراق كل مؤسسات الدين والفكر الوثنى، ويذكر أوروسيسوس بأنه لم بعد للمكتبة - ويقصد بها مكتبة السيرابيوم الصغرى - وجود عام ٤١٦م أى قبل فتح العرب لمصر بقرنين، ومن ثم فقد برئت ساحة العرب من قضية إحراقهم

للمكتبة على يد عمرو بن العاص عند فتحهم لمصر وقد فند بطلر فى كتابه فتح مصر هذه الدعوى ورد على من أذاعوها من المستشرقين أو من الكتاب الإسلاميين الذين ينقلون عن الترجمات المسيحية بدون تمحيص.

على أننا يجب أن نميز بين المكتبة الكبرى والمكتبة الصغرى :(مكتبة السرابيوم) ويبدو أن الأولى أحرقت على يد قيصر فى معركة أكتيوم البحرية عام ٣٨ ق.م ويذكر «بلوتارك» وفلوطرخس أن أنطونيوس أهدى كليوباترا مائتى ألف مجلد من مكتبة برجام السورية التى كانت تمثل الفرع الشرقى لمدينة الإسكندرية.

ويبدو أن مصير المرصد والمتحف ومنشآت الجامعة القديمة كلها قد لقيت نفس المصير أبان الاضطرابات المسيحية التى استمرت زهاء قرنين، أى منذ منتصف القرن الرابع الميلادى إلى إغلاق المدرسة نهائياً، وقد نجم عن هذه الأحداث المدمرة أن اتجه كبار الأطباء والفلاسفة والعلماء الى شمال العراق فى حركة فرار تاريخية كبرى الى شمال العراق للاستظلال بحماية كسرى ولينقلوا إلى الفرس ثقافة اليونان القديمة، بعد أن لفظتها الدولة البيزنطية المسيحية، العدو اللدود لدولة الأكاسرة، ولكن هؤلاء العلماء لم يكن لهم أى أثر فى الحياة الثقافية لفارس القديمة وقد دلل المستشرق بول كراوس على عدم صحة الدعوى التى أثارها البعض من أن منطق أرسطو قد نقل الى الفارسية قبل الاسلام.

وقد كان من الممكن أن تحدث حضارة الإسكندرية وثقافتها أثرها فى مصر كلها، ولكن الحقيقة أن المدينة ظلت معزولة بأسوارها وأبوابها الضخمة مادياً ومعنوياً عن سائر ربوع مصر، بل أن الداخل اليها من المصريين للإقامة كان عليه أن يستبدل باسمه المصرى اسما يونانيا كما فعل أفلوطين.

على أن العلماء الفارين من الإسكندرية إلى شمال العراق القديم لم يستقر بهم المقام فى هذه البقعة حول مدينة جنديسابور الفارسية حينذاك، بل دفعت بهم الأحداث إلى غربى هذه المنطقة ولاسيما بعد الفتح الاسلامى وانتهت بهم المسيرة العملية إلى بغداد، يقول الفارابى، «إن المدرسة العلمية والفلسفية تكونت فيما بعد فى أنطاكية» ويؤرخ المسعودى لتاريخ هذه الحركة ذاكراً أن العلماء انتقلوا إلى حران فى عهد المتوكل العباسى وقد تنصر هؤلاء جميعاً فيما بعد وقبل ظهور الإسلام بعد التحامهم بطائفة السريان المسيحية التى كانت تسكن هذه المنطقة حيث ظهرت فيها مدرسة الرها ونصيبين من أتباع النساطرة، وكان من بينهم جورجيوس العرب وطيمانوس الجاثليق، ويبدو أن آراء السريان المسيحية كان لها تأثيرها على العلماء والفلاسفة والأطباء المهاجرين من الإسكندرية فى منطقة إيطاليا وماحولها، وقد انصب هذا التأثير فى عملية النقل من اليونانية إلى السريانية أو الى اللغة العربية فى العالم الإسلامى فيما بعد، وكان يغلب على مدارس النقلة صناعة الطب والمنطق، وسمى القائمون عليها باسم رؤساء المدارس وانتقلت هذه إلى بغداد فى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) حيث انتقل أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد فى خلافة المتوكل العباسى وفى نهاية القرن الرابع الهجرى(العاشر الميلادى) أنشأت دار الحكمة فى بغداد وعرف من أساتذتها الأسقف السريانى إسرائيل قويرى ويوحنا بن جيلان ويحيى المروزى وابن كرنيب وأبو بشر متى بن يونان ومن بعده الفارابى.

وقدعكف السريان على نقل كتب الصنعة أولا، ثم كتب الطب لرغبة الخلفاء العباسيين فى عصر الدولة العباسية الأولى وكان النقل يتم من اليونانية

إلى السريانية ثم من السريانية إلى العربية أو من اليونانية إلى العربية مباشرة وقد نقلت كتب المنطق قبل كتب الفلسفة، وفى عصر المأمون ثم نقل الكتب الفلسفية حسب طلبه بعد حلم رأى فيه أرسطو كان يذكر الإسلاميين.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذه الترجمات التى نقلت إلى الإسلاميين قد وصلت إليهم بعد أن كانوا قد بلغوا درجة الرقى والدراية العقلية تمثلت فيما وضعوه من قواعد وأحكام قياسية فى حكم أصول الفكرة.

ولما كانت الترجمات اليونانية قد جاءت ملفقة تحمل طابع التحيز الهللينستى بالإضافة إلى مالنطوت عليه من أخطاء تاريخية ومذهبية نمت فى عهد النحويين، وفى كتابات بلوتارك وديوجين اللانرسى بصفة خاصة فقد عانى من تناقضاتها المفكرون الاسلاميون، ولم يسع أحد منهم أن يقوم بتصحيح أخطائها لأنها نقلت اليهم وكأنها تمثل أعظم تراث أنتجته الإنسانية عبر تاريخها الطويل. ولقد حاول الإسلاميون التوفيق بين آراء الكتب المنقولة المتعارضة بطريقة تعسفية كما فعل الفارابى فى كتابه الجمع بين رأيى الحكميين.

ومن ثم فإن الفلسفة اليونانية فيما عدا المنطق كان لها تأثيرها المعاكس على الفكر الإسلامى، وقد جنت على تقدمه وأعاقت مسيرته التلقائية كما سبق أن ذكرنا.

ولم تلبث هذه الفلسفة التلفيقية أن تكشفت فيما بعد نتيجة لظهور نصوص أرسطية خالصة كان لها أثرها فى ظهور أرسطو الحقيقى فيما بعد عند ابن رشد، وإحياء آراء أفلاطون الحقيقى فى المدرسة الإشراقية ومع ذلك فقد ظلت نظرية الفيض القائمة على العقول العشرة الكونية هى البنية الأساسية للفكر الفلسفى الميتافيزيقى فى الإسلام وكان أرسطو قد وضع الأساس الأول لهذه النظرية فيما

أسماه بعقول الكواكب والأفلاك، وجاء الإسكندر الافروديسى لكى يجعل من العقل الفعال الإنسانى بحسب أرسطو عقلاً كونيا مفارقاً ومنفصلاً عن الانسان.

وسنرى فيما بعد كيف استطاع أفلوطين ممثل الحركة الفلسفية المزدهرة فى الإسكندرية أن يضع نظرية الصدور ابتداء من الواحد مستعينا فى ذلك بسائر المذاهب الفلسفية من فيثاغورث إلى أفلاطون إلى أرسطو بل الرواقية والغنوصية وأديان الشرق كلها، فما هى حقيقة الأفلوطينى وماهو مسار مدرسته إلى انتهاء تاريخ الإسكندرية القديمة ....

الأفلاطونية المحدثة وتطورها :

كان أفلوطين (٢٠٤ - ٢٧٠م) قد تتلمذ على أمونيوس سكاس فى الإسكندرية، ولازمة احد عشرة عاماً ثم أمضى بقية حياته فى مدرسته التى أنشأها فى روما. وكانت الحاجة ماسة إلى مذهب فلسفى يشبع الحاجة فى الإسكندرية والعالم فى هذه الفترة، لاسيما بعد أن فشلت الراوقية فى أن تصبح ديناً عالميا لتسد هذا المطلب الجوهرى لأباطرة الرومان.

وجاءت الافلاطونية المحدثة بما فيها من نزعة صوفية عالية وقولها بالأقانيم الثلاثة، الواحد والعقل والنفس فى مقابل الآب والابن والروح القدس، وقد أودع أفلوطين تعاليمه فى التاسوعات التى أخرجها فورفوريوس بالصورة التى نجدها عليها، ستة أقسام بكل منها تسع رسائل، وتتناول التساعية الأولى النفس الإنسانية، والثانية والثالثة العالم المحسوس والرابعة النفس والخامسة العقل والسادسة الوجود بصفة عامة أو العالم العلوى.

وتدور التاسوعات حول فكرة رئيسية هى وحدة وجود ضرورية يعتبر فيها الوجود الكلى مجلى لفيض تدريجى عن الواحد، ولا يلبث هذا الفيض الحيوى أن

يعود ثانية إلى الواحد فى حركة صعود أبستمولوجية تهدف نهائى للوجود.

وينبثق العقل الأول من الواحد فى نطاق عملية الصدور التى تأخذ فى التمدد والانتشار فى صورة أحزمة أشعة نورانية ثم لاتلبث النفس الكلية أن تأخذ طريقها إلى الظهور النورانى المعتدل وترسب المادة فى المرحلة الدنيا للصدورات كأنها أشعة ذابلة كظلال شبحية للأنوار العليا الصادرة مما يذكرنا بالعالم المادى المحسوس الوهمى الشبحى عند أفلاطون كما يساعدنا الجدل الصاعد فى الكشف عن هذه الواحدات الصادرة وتتبع مسارها صعوداً ونحن متعلقون بحبل الشعاع متجهون إلى جناب الحق فيكون لنا طريق نازل وطريق صاعد.

(١) الجدل الصاعد :

وفيه تصعد النفس إلى الواحد، وهو يتمثل فى الإدراك الحسى بداية ثم الاستدلال العقلى، وأخيراً الحدس الصوفى، إذ تتجه النفس الجزئية أولاً إلى كثرة المحسوسات، فنرى أنه لابد من وجود تنظيم أو منظم لها يحفظ عليها وحدتها كالجيش والجوقة الموسيقية ولاتلبث النفس أن تكشف مصدر الوحدة فى المحسوسات وهى النفس الكلية، ويتقدم سير الجدل الصاعد بعد أن يكشف لنا عن حقيقة هامة وهى أن علة النظام المشاهد فى العالم المحسوس هو النفس الكلية المنبثة فى أرجائه، ولكن سرعان مايظهر لنا أن النفس ليست هى الوحدة الكلية بل هى تشارك فى الوحدة فحسب. أما الوحدة المعقولة فهى تتمثل فى العقل الكلى الذى نجد فيه المعقولات مترابطة فى صورة عالم معقول يعود بنا إلى عالم أفلاطون المثالى.

ولكن العقل الكلى لايمكن أن يكون عاقلاً ومعقولاً فى نفس الوقت أى أنه

لايمكن أن يعقل موضوعاته لأن ذلك يحدث ازدواجاً فى ذاتيته تتنفى معه بساطته المعقولة، فترى النفس الكلية التى انتهى سير الجدل الصاعد اليها قبل العقل الأول أنه لابد أن يكون له وضع اسمى من ذاتيته وهكذا تكتشف الواحد بالذات الذى هو علة وجود العقل الأول وعلة الوجود كل شئ على الاطلاق.

وهذا الواحد ينتهى لديه فعل التعقل والفهم أى تعقل ذاته وسائر الموجودات الأخرى. هذا هو الواحد، وهو الخير بالذات المفرغ من كل محتوى وهو النبع النورانى الخالص الدائم، كما لو كان نبعاً ينبثق الماء منه باستمرار دون أن ينقص منه شيئاً، أو كالشمس التى تصدر أشعتها دون أن ينقص من نورها أو حرارتها شيئاً.

(٢) الجدل النازل:

على أن أفلاطون لايكتفى بالجدل الصاعد وحده للكشف عن وحدات الوجود الصادرة، بل هو يستخدم منهجا جدلياً آخر هو منهجه الجدلى النازل، وهو يتخذ عكس طريق الجدل الصاعد وهو هنا يستعير من أفلاطون خطوات الرحلة الروحية أو التجربة الصوفية التى يعانيها بداية من انطلاقة الأول من الكشف فى رحلة الصعود الى الواحد ثم العودة من الواحد إلى الأشياء ثانية فيما يسمى بالجدل النازل. فنرى أفلوطين أولا متفقا مع نتائج المذهب الافلاطونى المتأخر فى صورته الشفوية، إن الواحد يقال على أنحاء عدة فهو واحد فى ذاتيته، أى أنه ذاتية غير منقسمة إلى أجزاء، وهو أيضا واحد حسابياً أى لايتعدد وهو واحد كذلك لانه لاتمايز فيه بين الذات والصفات، وهو واحد أخيراً لوحدة الفعل فيه بين الفاعل والمفعول فى ذاته، فلا ازدواجية اقتضاء. لأى حدوث فى ذاته القديمة.

ويحاول أفلوطين الكشف عن الواحد بأسلوب شعرى حتى يتخطى الصعوبات التى قد يواجهها فى هذا المجال اذ أنه لايقيم براهين عقلية على الوجود الواحد بل يكتفى بما يشبه الرؤيا الصوفية التى لاتعد دليلاً على وجوده فهويقول إن الواحد يتجه إلى ذاته يتأملها فيصدر عن هذا التأمل العقلى العقل الأول وباتجاه العقل الأول إلى ذاته تنتج عنه النفس الكلية وتصدر عن النفس الكلية نفوس الأحياء المائية والمادة .... الخ.

وهكذا تكتمل صورة العاملين المعقول والمحسوس. ويبدو أن المذهب عند أفلوطين ينطوى على اتجاهين متطابقين أحدهما الاتجاه إلى الوجود على أنه مؤلف من سلسلة من الصور أو المقولات التى يعتمد الإلحاق فيها فى إيجاده على السابق، وهذه السلسلة هى موضوع تفكير عقلى للنفس، أما الاتجاه الاخير فيقوم على اعتبار أن هذه الوحدات المكونة لسلسلة الفيض هى فى نفس الوقت مراتب أو محطات روحية تطهرية صوفية يصعد من خلالها السالك إلى هدفه النهائى وهو الواحد، ونجد بالفعل عند أفلوطين تطبيق هذين الاتجاهين وترابطهما.

٣- نظرية الصدور وأصلها الأفلاطوني الرياضي :

إن فكرة الصدور هى النتيجة المباشرة لتطور مذهب أفلاطون فى الكاديمية والآراء الشفوية مزوداً بنظرية الوسائط الغنوصية. وترد نظرية أفلوطين إلى نظرية فلكية عن السماء المحسوسة مستمدة من تأملات أيدوكس الفلكى فى القرن الخامس قبل الميلاد فالمساء عنده مركبة من أفلاك مركزية، والفلك الذى تصدر عنه أكبر الأشعة يحتوى على الثوابت، أما الأفلاك التى تقل عنه فى قوة الاشعة فإن كل منها يشتمل على كوكب سيار، ولهذا العالم السماوى المحسوس

تأثير على عالمنا الأرضى المحسوس فترضخ حركته للضرورة، ويكون أزلياً تتعاقب فيه الأدوار الواحد تلو الآخر، ومن هنا نجد مصدر نظرية الأفلاك والأكوار الإسماعلية ، ونجد فى التساعيه الثانية والمقالة الأولى دفاعاً حاراً من أفلوطين عن هذا التطور الفلكى للعالم وانتقاده للآراء المعارضة له عند الرواقيين والغنوصيين للعالم ودفاعه عن قدم العالم وأزليته، وعن تيماوس أفلاطون الذى فهم المسلمون والمسيحيون على سبيل الخطأ إنه قال بقدم العالم عن تقديمه للصناع ليخلق بحساب مثال الاله أن يخلقه فى الزمان .

ويعرض أفلوطين موقفه فى الصدور، فيرى أنه لما كان هذا العالم المحسوس ينطوى على نظام معين يتحقق فى الزمان والمكان فيجب إذن أن يكون مبدأ هذا العالم نظاماً معقولا ثابتاً يحتوى على سائر العلاقات والتنظيمات التى نراها فى العالم المحسوس، ولكن تصور أزليته تتفق مع طبيعة العقل الخالص وهذا المبدأ أى الصادر الاول وهو العقل، فهذا إذن نظام المعقول.

ماسبب صدور الكثرة عن الواحدة :

إذا كان الواحد كاملاً وخصب الوجود فلماذا إذن يتجه إلى الإيجاد، أو بمعنى آخر ماسبب صدور الكثرة عن الوحدة؟

لقد عالج أفلاطون هذه المشكلة متأثراً بمذهب بارمنيدس فأثبت الوحدة ونفى الكثرة، إذ أنه فى فيليبوس بدأ تفسيره الرياضى للمثل حيث تكلم عن الواحد والثنائى اللامحدد وهو أن أصل الكثرة تبدأ من الثنائى اللامحدود لينتهى عند العدد عشرة، ويذكر أفلاطون بهذا الصدد أن الأعداد العشرة من واحد الى عشرة هى أعداد مثالية، وهى أصول الموجودات كذلك عند الفيثاغوريين أيضاً، ويسميها أفلاطون بالأمهات أو بالاصول الأعلين وهى نفسها مايسميه شارحه

ابن سينا التعليمات المفارقة الافلاطونية. وقد انتقلت نظرية العقول العشرة الى الإسلاميين والمسحيين فيما بعد طريق النصوص الأفلاطونية ومن خلال ما اقتبسه أفلوطين منها بعد أن مزجه بنظرية جديدة فى الصدور أو فى فيض العقول عن الواحد، ولما كان أفلوطين لايذكر مصدر هذه النظرية - أى نظرية العقول العشرة - وقد نقلها عنه الإسلاميون فيما بعد بعد انتهاء بالعقل الفعال الذى أشار اليه الإسكندر الأفروديسى وربطوها بمذهب بطليموس وايدوكس الفلكى، ومن هنا جاء تخبطهم فى تحديد عدد العقول الصادرة بدقة كاملة بعد أن ربطوها بنظام الافلاك، وهى ليست عشرة، ونضرب مثالاً على ماوقع فيه الإسلاميون، ومانقل عنهم من تخبط فى هذه المسألة بما نجده عند الفارابى فهو مرة يذكر أن العقول عشرة، ومرة أخرى يذكر أنها ثمانية، بينما يذكر ابن جبرويل اليهودى أنها إحدى عشرة، الأمر الذى يدل على عدم معرفتهم بمصدرها الأفلاطونى فى التعاليم الرياضية لافلاطون.

وقد لاحظ أبو البركات البغدادى هذا الخلط الذى وقع فيه الإسلاميون بصدد نظرية العقول العشرة التى توارثها عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية، فتصدى لتغيير هذه النظرية وتساءل فى تحد ظاهر عن مصدر هذه النظرية إذ يقول «نريد أن نعرف هل هذه النظرية نقلية، أى موحى بها، فينبغى لنا حينئذ ألا نناقشها، أم أنها تأتى من إبداع عقولهم فيجب، والحالة هذه، أن نعرض لها بالنقد والتحليل، إلا أنه يبدو أن أصحابها قد وضعوها وضعا كأنها نصوص إلهية بدون حجة أو دليل على صحتها». ومن ثم فإن هذه النظرية تعد باطلة، إذ كيف تُحد القدرة الالهية اللانهائية فى عشر صدورات فحسب فى العقول العشرة فقط، وكما يقول الذكر الحكيم أن المخلوقات الالهية لامتناهية بحيث لايمكن لأحد أن

يحصيها عدا، وانتهى أبو البركات من نقده إلى إثبات أن الأفضل من ذلك أن نلجأ الى القول بمثل أفلاطون وأن نقول أن الموجودات الحقة والعليا المعقولة هى صور أو مثل أفلاطون أما غير ذلك فغير معقول.

أما فكرة الصدور نفسها فقد نجح أفلاطون فى آرائه الشفوية فى التقريب بين المحسوس والمعقول بعد أزمة المشاركة المعروفة، إذ نراه يرتب عوالم هندسية بالإضافة إلى الأعداد المثالية العشرة ابتداء من النقطة ثم الخط والطول والعرض والعمق كأشكال مثالية ثم الجسم المثالى، وهكذا أصبح الصعود عبر العالم الروحى ممكناً دون عثرات، وهذا هو طريق الصوفية الذى يرسمه المذهب كما تستمر حركة النزول فلسفياً من الواحد عبر العالم المعقول إلى العالم المحسوس، وهكذا تستمر حركة الصدور التدريجى أى حركة الفيض النازلة من الواحد عبر العالم المحسوس دون أن تعترضه صعوبة الانتقال من المعقول الى المحسوس. على أننا لانكاد نجد عند أفلوطين أى نوع من البرهان المنطقى الذى يصلح للرد على المعترضين على نظرية الصدور فهو يستعيض عن هذا بأسلوب عاطفى صوفى يكاد يكون نوعاً من الإبداع الشعرى أو الأدبى، فنراه يقول فى التاسوعات : إذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد فكيف صدر هذا عن الواحد، فليس هذا الموجود سوى شعاع طاهر عنه شعاع يفيض منه وهو (أى الواحد) باق فى كيانه الازلى، كما تصدر الحراره عن النار، والبروده عن الثلج والروائح عن المشمومات، وهى تصدر عنها آثار تجاوزها، وهكذا فإن الواحد تفيض منه الموجودات التى تنعم بجواره ،وعندما يصل أى موجود إلى كماله يلد موجوداً شبيها به فالموجود الأكثر كمالاً هو الخير بالذات يبقى ثابتاً وتصدر عنه الموجودات كما تفيض الأشعة عن الشمس. يقول أفلوطين «تخيل نبعا مائياً

لامصدر لمائه، وهذا النبع يوزع مياهه على الأنهار كلها، ولكن مع هذا لاينضب ما يحتويه من ماء أبداً، ولاتتحرك مياهه أو يتحرك مستوى الماء فيه نتيجة لهذا التوزيع بل يبقى ساكنا وفى مستوى واحد دائماً هذه الأنهار الصادرة عنه تتجمع أولاً عند الخروج منه فى مجرى واحد، ثم تبدأ فى التفرق فيأخذ كل منهما طريقة الجزئى الخاص به».

يبدو إذن أن المحرك الأساسى فى عملية الصدور هو تلك الحياة الروحية التى تنشر باستمرار فى عالم الفيض الأفلوطينى، ومن ثم فإننا نؤكد ماسبق أن أشرنا إليه فى مقدمة البحث، وهو أن التصور الميتافيزيقى للوجود مرتبط بالتجربة الباطنية فى الحياة الروحية أو بمعنى آخر أن الحقيقة الميتافيزيقية هى نفسها الحياة الروحية متخذة صورة أقانيم تعتبر كالنقطة فى الخط المستقيم وهى تندمج فى النهاية لتعبر عن الوحدة والاستمرار، والتجربة الباطنية وحدها هى التى تظهرنا على هذا الاستمرار.

وهكذا نجد كيف أن موقف أفلاطون الرياضى، مضاف إليه فكرة الوسائط تعتبر هى الجذور الأصلية لنظرية الصدور عند أفلوطين، فكما أن العقل وسيط بين الواحد والنفس، فكذلك نجد أن النفس وسيط بين العقل والمحسوسات، أما حركة الصدور فهى تلقائية والعالم قديم وأزلى، والمادة شر مطلق، ولما كان الخير مبدأ أول لهذا لايمكن أن يكون الشر مساوقاً لوجود الخير كما هو الحال عند المانوية، وأفلوطين يجعل للشر وجوداً ذاتياً، ولكنه وجود مطابق للمادة فالمادة شر بالذات حسب العقلية الآورفية القديمة وهى وهم زائل أى لاوجود كما قال أفلاطون.

وقد كانت هذه المشكلة أى «وجود الشر» هى سبب ارتداد القديس

أوغسطين عن المسيحية كما يذكر فى اعترافاته إلى أن عاد به القديس امبروزو إلى حظيرة الإيمان بعد أن أقنعه بأن الشر لاوجود له، وأنه أمر نسبى وليس نداً مساوياً للخير، حتى لايعترض هذا التصور سبيل رحلة الصعود الى الواحد أو الخير بالذات.

المدرسة الأفلاطونية المحدثة في عهدها الأخير

الأمر الذى لاشك فيه أن استمرار مذهب أفلوطين وسيطرته على الفكر فى الإسكندرية وفى العالم الهللينستى إنما يرجع إلى أن التاسوعات قد احتوت معظم صور الاتجاهات العقلية فى هذا العصر جنباً إلى جنب مع التيارات اللاعقلية من سحر وتنجيم وطقوس عملية، وأديان شرقية، وتعاويذ وعلوم المشعوذين إلى غير هذا. وكان هذا هو الطابع الذى تميزت به المدرسة فى كتابات (المتأخرين) من أتباعها من أمثال «فورفوريوس» إلى يوحنا الدمشقى مروراً ببابيليخوس وأبروقليس ودمسكيوس، وكان فورفوريوس (٢٣٣-٣٠٥م) تلميذا لأفلوطين، وقد نشر آراءه وكتب تاريخ حياته وله رسالة يهاجم فيها المسيحية، ويرى أنها لم تأت بجديد غير ماجاء به اسقلبيوس (وهو ابن أبوللو) إله الطب عند اليونان، ويلاحظ أن المدرسة الافلاطونية المحدثة قد انتشرت إلى فروع منها :

أولاً : المدرسة السورية وفروعها فى برغامة :

وقد ظهر فيها يامبليخوس وهو أعظم فلاسفة الأفلاطونية المحدثة المتأخرين وكان يمارس التعليم فى عهد دقلديانوس، وقسطنطين، وسمى بالإلهى، وكان يربط أفلاطون وأرسطو بفيثاغورث ثم يمزج تعاليمهم بأديان الشرق وتصوفه والتراث السحرى للعالم القديم، وسمى هذا الخليط اللاهوتى «علما» مع أن الهدف الأخير من هذه التعاليم هو الوصول بالنفس إلى الاتحاد

بالله، والوحى الالهى هو الذى يعلمنا كيف نبلغ هذا المقام، فكان الكهنة عنده أعلى مرتبة من الفلاسفة لأنهم هم حملة الوحى الإلهى، وهم الذين يعلمون الناس كيف يكون التطهر لتتخلص النفس من الجسم وتسمو الى مستوى الوجود الأول.

ويدافع يامبليخوس عن الفرد، ويبرر وجود الوسائط لأنها هى التى تحرر الإنسان من القوة الضاغطة، ولايصلح فى تحرير الإنسان مادام مرتبطاً بالجسد سوى التعاويذ السحرية والطلاسم التى هى واسطته إلى الموجودات العليا.

وعلى الرغم من قبول يامبليخوس لهذا التراث، إلا أنه أقبل على الرياضيات بشغف واستفاد من الفكر القديم على العموم وبالإضافة إلى هذا فإننا نلمس من مذهبه تأثيراً لنحلة القبالة، ولاسيما فيما ذهب إليه من ثلاثيات وجودية مرتبة بعضها فوق بعض فى سلم الفيض ابتداء من الواحد، وهذا هو الترتيب الذى استعاض به يامبليخوس عن أقانيم أفلوطين الثلاثة، وهنا نجد ثلاثيات الإسلاميين تجاه العقل الى ذاته، ثم الى العقل الصادر عنه ثم إلى الواحد، وهذه الثلاثيات تصدر فى غير انقسام ودون تشتت وتتضمن الثلاثية الوجودية الأولى ثلاثة مبادئ هى :

أ- مبدأ الذاتية، وهو يشير إلى الوحدة.

ب- مبدأ الصدور أو التباين وهو يشير إلى الكرة ويقصد به الثنائى اللامحدود عند أفلاطون.

ج- ونجد أخيراً مبدأ الرد (أو الرجعة) ، وهو يقال عند أفلوطين النفس لأنها هى التى ترد كثرة العالم المحسوس والنفوس الجزئية إلى وحدة نفس هى النفس الكلية.

غير أن جميع المراتب الثلاثية، التى تلى ثلاثية الوجود الأولى تستمد مبادئها منها فتحصل على الوحدة، ثم مايسمح بصدور الكثرة عنها، وأخيراً مايسمح بالعودة إلى العالم المعقول، ويلاحظ من ناحية أخرى أن جميع وحدات العالم المعقول عند بامبليجوس آلهة مرتبون فى ثلاثة مستويات : آلهة المعقولية الخالصة، ثم آلهة مافوق العالم، ثم الآلهة الحاليين للعالم، وهؤلاء الآلهة هم الذين يعنون بعالمنا، وتنعقد الصلة بيننا وبينهم وهم يشكلون مانسميه نحن بالقدرة الالهية أما الواحد أو المطلق عند أفلوطين فهو إله متعادل لايمكن أن نعرّفه، وقد تحلل هو من أى علاقة تربطه بالعالم على عكس الإله عند المسيحين، فكأن التصورين الأفلوطينى والمسيحى للإله كانا على طرفى نقيض ولكن الأفلاطونية المحدثة كانت مدرسة تطهر وممارسة روحية عملية يتعين على المريد فيها أن يسلك سبيل التطهر والتجرد حتى يصل الى الله، لهذا فقد كان لزاماً على فلاسفتها أن يضعوا على الطريق وسائط روحية تجعل العبور إلى العالم الأعلى ميسوراً، فتستمر الصلة بين مراتب الوجود التنازلية المختلفة التى لاتشارك أصلاً فى الواحدة المطلقة (أى الواحد) بل يكون اتصالها بمراتب الوجود المعقولة المتعالية والصادرة عن الواحد.

والواقع أن الواحد عند بامبليخوس ليس هو نفسه تماماً الواحد الأفلوطينى، ذلك لأن يامبليخوس أشار إلى نوعين من الواحد: واحداً أولى وهو فوق المبادئ ولايمكن التعبير عنه أو وصفه. أما الواحد الآخر، فإنه ينطبق على الواحد أو الخير عند أفلوطين، وكذلك ينقسم العالم المعقول عند بامبليخوس، وهو العقل والأقنوم الثانى عند أفلوطين إلى قسمين : عالم معقول، وعالم عقول، ولكل من هذين العالمين ثلاث ثلاثيات وتنقسم النفس (الأقنوم الثالث عند أفلوطين) إلى

قسمين أيضاً، وفى هذه المرتبة نجد نفوس الملائكة والجن والأبطال وهذا ما نراه عند أبروقلس.

وأخيراً نجد أن يامبليخوس قد عبّر عن تيارات العلوم الخفية التى سيطرت تماماً على أخريات العصر الهللينستى، ودافع عن التنبؤ والتعاويذ والطلمسات وعبادة الأوثان، وآمن بالمعجزات وبالخواص السحرية للأعداد، وظهرت وجوه كثيرة من المفكرين فى مدرسة يامبليخوس منهم ثيودروس الآثينى الذى تتلمذ أيضاً على كل من «فورفوريوس» و «أبروقلس» ومنهم أيضاً أديسيوس الكابادوسى ويونابيوس الساردیسی.

ثانياً- مدرسة أثينا:

ظهر فى هذه المدرسة عدة شخصيات هامة من الشراح والمعلقين على النصوص القديمة من أمثال: ثامسيطوس، وبلوتارك، وسوريانوس، وماريئوس دمسكيوس، وسمبليقيوس وكان أبرزهم على الإطلاق الفيلسوف «أبرقليس» (٤١٠ - ٤٨٥م)، ويبدو أن مذهب الفيض الإسلامى قد استمد أصوله من فلسفة أفلوطين ومن موقف الإسكندر الافروديسى خلال الفترة المتأخرة إلى أواخر القرن السادس الميلادى.

وسيكون على الإسلاميين أن يُخرجوا هذا المذهب ويتأثر بهم المسيحيين فيما بعد، فقد نقلت آراء هذه المدرسة من المتأخرين إلى المسلمين، ولاسيما الصورة الأخيرة بعد تطورها خلال مدرسة يامبليخوس، وقد ذكر الإسلاميون كل رجال هذه المدرسة فى مؤلفاتهم مثل القفطى، والشهر ستانى، والشهر زورى والرازى ... إلخ.

أما مذهب أبروقلس فكان يستند إلى أفلوطين، ثم إلى التيارات الدينية، إذ

كـان يخلط الفكر الفلسفى مع تيارات الزهد والعلوم الخفية، ويزعم أن روح نيقوماخوس الجديد قد تقمصته، وعرف عنه تمسكه وتحمسه الشديد لممارسة الطقوس والشعائر الدينية للمدرسة، والتمسك باعتقاداتها وتقديسها للأشعار الأروفية، وكان أقدر الجميع على صياغة مذهب يعبر عن النزعة التلفيقية المستحكمة التى انتهى إليها العقل اليونانى فى العصر الهللينسى، والتى سيكون لها أثرها الكبير فى القرون الوسطى المسيحية وفى العصر الإسلامى، ولا يخرج مذهب أبروقلس عن ثلاثيات يامبليخوس الوجودية فهناك وحدة وجودية أو تعبير عن الوحدة وتصدر عن هذه الوحدة الكثرة ممثلة فى العقل، ثم تعود الكثرة إلى الوحدة ممثلة فى الوحدة الكلية حيث نجد أن الواحد هو وحدة مطلقة لا صلة لها بالعالم، وهو علة دون أن يكون علة حقيقية وهو ليس وجوداً أو لا وجوداً.

أما العقل أو الأقنوم الثانى عند أفلوطين فقد صدرت عنه ثلاث مراتب أولها مرتبة المعقول، ونجد فيها الوجود اللامتناهى أو الصور وثانيها مرتبة المعقول الحاصل على الفكر، ونجد فيها القوة والوجود ووحدتهما الحياة المعقولة، وثالثها مرتبة ما هو حاصل على الفكر ونجد فيها الفكر الثابت ثم الفكر فى حركته أى الإدراك الحسى ويجمعهما الفكر المتأمل، وهذه المراتب الثلاث يكشف كل منها عن وجه من وجوه العلة الأولى وهى على التوالى تكشف عن وحدة الأول الدائمة ثم عن خصوبته التى تتمثل فى المعقولات أى فى مثل أفلاطون أو الصور التى ينطوى عليها العقل أو الصادر الأول، ثم أخيراً تكشف المرتبة الثالثة عن كمال العقل اللامتناهى. ثم يعود أبروقلس فيقسم المرتبة الأولى والثانية إلى ثلاث ثلاثيات، أما ثلاثية الفكر فإنها تنقسم إلى سبع ثلاثيات

وينتهى أبروقليس إلى تسمية الثلاثيات باسم الإله ويختار لها أسماء من بين أسماء الآلهه الشعبية.

ونجد أخيراً أن النفس وهى الأقنوم الثالث عند أفلوطين ويضع لها أبررقليس ثلاث مراتب : مرتبة إلهية ثم مرتبة القوات (الجن والملائكة) ثم المرتبة الإنسانية.

أما المرتبة الأولى من الأقنوم الثالث فهى تنطوى على ثلاث مراتب للنفوس: مرتبة الثلاثيات الأربعة لرؤساء الآلهة، ومرتبة الثلاثيات الاربعة للآلهة الحرة، ثم مرتبة الآلهة الحالة فى العالم وهى : آلهة النجوم والكواكب وإلهة العنصريات.

والمرتبة الثانية من النفوس تنقسم إلى ملائكة وآلهة هى جن ثم آلهة أبطال، والمرتبة الثالثة أيضا تشتمل على النفوس الانسانية التى تحل بالجسم والنفس بصفة خاصة ذات طبيعة أثيرية نورانية، وأما المادة فهى الأقنوم الرابع عند أفلوطين، ونجده يجعلها مخلوقة للنفس وهو يشتقها مباشرة من اللامحدود الذى يضاف إليه المحدود فيكون منهما الخليط.

المراجع العربية

(١) أبوريان (محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان :

١- من طاليس الى افلاطون

٢- أرسطو والمدارس المتأخرة

٣- تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام

٤- أصول الفلسفة الاشراقية

(٢) ابن سينا : الشـــفاء

الاشارات

رسائل فى الحكمة والرياضيات

(٣) بدوى (عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية.

من الإسكندرية الى بغداد ـ ترجمة مقال ماكس مايرهوف.

(٤) الغزالى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة.

الرد على الباطنية

(٥) ميللى (ألدو) : العلم عند العرب ـ الترجمة العربية

(1) Armstrong: The structure of the Intelligible world in the philosophy of plotinus.

(2) Brehier (Emile): L'Intelligence chez plotin'ed : Boivin, Paris.

(3) Cassartelli : E.R.E. art. Dualism (Persion).

(4) Cochez : Les Religion de l'Empire dans la philosphie de plotin 1915 .

(5) Cumont : Recherches sur le Manicheisme.

(6) Ency. of Religion & Ethics : art. Cnoticism - Hermes - Orphim.

(7) Festlgiére : Les Revelations d'Hermes Tresgiste Paris.

(8) Inge (W.R) : The Philosoaphy of Plotinus, London, 1918.

(9) Simon : Histoire de l'ecole d'Alexandrie, 2 Vol, 1843-1845.

(10) Vacherot : Histoire critique de l'ecole d'Alexandrie, 3 Vol, 1864 - 1851.

(11) Whittaker (E) : the Neoplatonists, Camb. 1901 2'édit, 1918.

بعض منتخبات من
كتاب الإلمام بالأعلام فيما جرت
به الأحكام والأمور المقضية
فى واقعة الإسكندرية (سنة ٧٦٧هـ)(*)

النويرى السكندرى

* صدرت هذه المقالة في مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية (جامعة فاروق الأول سابقاً) - المجلد الثالث، ١٩٤٦ ص ص ١١٩ - ١٢٩ .



بعض منتخبات من كتاب الإلمام بالأعلام فيما جرت به الأحكام والأمور المقضية في واقعة الإسكندرية (سنة ٧٦٧هـ)

-١-

ذكر المنامات التى رأيت قبل واقعة الإسكندرية، قال المؤلف غفر الله له ولوالديه وللأقربين إليه ولجميع المسلمين، أخبرنى الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد بن صلاح التاجر المصرى قال كنت بالإسكندرية قبل الواقعة بأيام قلائل فرأيت فى المنام أن رحبة الجامع الغربى[1] صارت بحراً طافحاً وإذا بالسماء قد مطرت جمراً يتوقد فشرب الجمر ذلك البحر بكماله وصار الجمر على حاله ينقد ثم مطرت السماء بعد ذلك ماء فأطفى ذلك الجمر فصار فحماً أسوداً قال فمددت يدى إلى فحمة لأتناولها فانفلقت فلقتين الواحدة كبيرة والأخرى صغيرة فتناولت الصغيرة فلولا ألقيتها سريعاً احترقت أصابعى من شدة حرارتها قال فاستيقظت من نومى فزعاً مما رأت فجرى بعد ذلك وقعة الإسكندرية، واخبرنى الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد المؤدب قال: رأيت فى المنام قبل واقعة الإسكندرية بأيام قلائل كان سبابتى[2] احترقتا بالنار فعبر المنام المذكور بأن الإسلام يحدث فيه حدثاً فحدث أمر القبرسى بالإسكندرية، وأخبرنى الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد بن احمد التاجر السفار قال: كنت فى الإسكندرية فرأيت فى المنام قبل الواقعة بخمسة عشر يوماً كأنى فى قصر عظيم على ساحل

(١-٢) انظر القسم الافرنجى.

البحر المالح وجماعة كثيرة من الرجال والنساء خارج القصر وكأنهم أحسوا بعذاء فصارت النساء يلطمن خدودهن ويقلن واء واء قال: فقلت لهن قولوا يارسول الله نحن فى حسبك نحن فى جبرتك ثم قال: ورأيت طائفة من الفرنج مسلمين داخلين الإسكندرية وفيهم جنس لهم أذناب كأذناب القرود قال فانتبهت من نومى مذهولاً مما رأيت فجرى بعد ذلك واقعة الإسكندرية، وأخبرنى على بن راشد الحجازى المقيم بالإسكندرية والمدير برفع التجار على الدواوين يكتبون عليها خطوطهم قال: رأيت فى المنام قبل الواقعة بنصف شهر نسوة طوال القامات عليهن البرز البيض فسألت إحداهن عنهن فقالت إنهن أولاد الأنبياء والشهداء والصالحين ضمتهن آباؤهن خارجين بهن من الإسكندرية فقلت ما سبب ذلك قالت ان الإسكندرية مسخوط عليها قال فضربت بيدى الواحدة على الأخرى وإذا أنا أسمع حس رجال ولا أراهم ثم ان النسوة اختفين عنى وكن بشارع[1] قاعة رماة القرافة ومدرسة البلبيسى قال فانتبهت من نومى مرعوباً فجرى بعد ذلك واقعة الإسكندرية، وأخبرنى الشيخ الصالح ريحانى الحبشى وذكر أن له سبع غزوات فى الفرنج قال بينما أنا نايم بدمشق فى شهر رمضان سنة سته وستين وسبع مائة وإذا بقائل يقول قم وامض إلى الإسكندرية لتصلى على أهلها قال فانتبهت من نومى وأنا متعجب من ذلك فسافرت منها إلى القاهرة فاقمت بها أياماً وتوجهت إلى الإسكندرية فى أول المحرم سنة سبع وستين وسبع مائة فلما علمت أن الفرنج ظفروا بالإسكندرية اختلطت بهم لمعرفتى بلغتهم بعد أن تزييت بزيهم وتوصلت إلى الملك القبرسى فصرت مع جملة خدمه فاختلست أحد مهاميزه الذهب فصار عندى إلى أن بعته بثلثمائة

(١) انظر القسم الافرنجي.

درهما نقرة ثم قال وكانت الفرنج تستخدم رجال المسلمين فى النهب يحملونه له وقالوا لهم نعتقكم بعد ذلك فلما فرغ النهب أخذوا سبعين رجلاً منهم وربطوهم بالسلاسل فى صارى مركب كان ملقى بالجزيرة وأطلقوا فيهم النار فاحترقوا وماتوا شهداء رحمة الله عليهم أجمعين.

-٢-

ذكر منام ريوك والد ربير قبل مولد ربير صاحب قبرس لعنهما الله تعالى وصفة فتح الصحابة رضى الله عنهم للاسكندرية ودمياط وغير ذلك من الواردات المستطردات، حدثنى أبو محمد عبد الله بن محمد الإسكندرى عن بعض اسارى المسلمين قال كنت فيما مضى من الزمان أسيراً بقبرس وطالت مدتى فى الأسر بها فجلست يوماً إلى جانب قسيس فسألنى عن مصر وأخبارها فشرعت أذكر له كثرة جيوشها وعددها وعظم مملكتها ومنعتها وكثرة خيرها وبركتها فقال القسيس حدثنى الملك ريوك صاحب هذه الجزيرة أنه رأى فى منامه قائلا يقول له يخرج من صلبك ولد يظفر بالإسكندرية قال الاسير فتعجبت من قول القسيس وقلت له هذا المنام اضغاث احلام إن صاحب قبرس لا تقدر على الإسكندرية أبداً لحصانتها ومنعتها وكثرة اهلها واسلحتها فقال القسيس هكذا حدثنى به الملك وأنا أيضاً متعجب من ذلك وقد يكون هذا المنام كما ذكرت أضغاث أحلام ثم ضرب الدهر ضرباته وصح منام ريوك المذكور وظفر ربير بها فى أواخر المحرم سنة سبع وستين وسبع مائة فإن كان ربير الملعون فعل بالإسكندرية ما فعل فقد فعلت المسلمون بنصارى الروم قديماً أكثر ما فعل القبرسى اللص بها لأن المسلمين ملكوها وأقاموا بها المئين من السنين والقبرسى دخلها لصاً وخرج منها هرباً.

-٣-

ذكر السبب الذى حمل صاحب قبرس على غزوة الإسكندرية وغير ذلك من الواردات المستطردات، وذلك أن الله سبحانه إذا أراد أمراً وقدر تقديراً قدم علىَ ذلك القدر المقضى أسباباً يتوصل إلى ذلك المحتوم المقدور ألا ترى أن الله سبحانه لما قضى ان الأفرنج تظفر بالإسكندرية كيف قدم على ذلك المقدر المقضى اسباباً سبعة، السبب الأول منعة السلطان الصالح، أن السلطان الصالح صالح[١] بن الملك الناصر محمد بن الملك المنصور[٢] قلاون سلطان الديار المصرية والشامية وغيرهما منع دواوين النصارى فى سنة خمس وخمسين وسبع مائة من الديونة وأن واحداً منهم لا يكتب بديوان إلا أن أسلم ومن بقى على نصرانية يلبس خشن الثياب وأن تقصر أكمامهم وأذيالهم وتصغر عمايمهم ويركبون الحمر على شق واحد وكذلك ساير النصارى الذميين فامتثل ذلك وكان فعل السلطان ذلك بهم عزة ونصرة لدين الإسلام وان تكون ساير الدواوين فى دولته مسلمين لا كافرين ... ثم أمر السلطان أن يفعل باليهود كما فعل بالنصارى إن بقوا على يهوديتهم من تصغير العمايم وتقصير الثياب وأن تتيزر نسوان النصارى باليزر الزرق ونسوان اليهود باليزر الصفر ليتميزوا من نسوان المسلمين بذلك فتعبثت باليهود والنصارى عوام المسلمين صاروا يرمونهم من اعلى الحمر بوكزهم لهم ويستسلمونهم بالضرب والإهانة ويتسببون فى كتب الحجج عليهم بإسلامهم فعلوا ذلك بمصر والقاهرة والإسكندرية فصارت الإفرنج بالإسكندرية لما رأو عوام المسلمين فعلوا بالنصارى الذميين ما فعلوه من

(١) اسم هذا السلطان الملك الصالح صلاح الدين صالح.

(٢) فى الاصل: الناصر!.

استسلامهم لهم بالضرب والإهانة خافوا لئلا يرتدوا عن الإسلام إذا سافروا فصاروا يرفعون بضائعهم وأثاثهم إلى المراكب بسرعة وسافروا اخبروا نصارى الرومانية بما فعلته المسلمون بأهل النصرانية فكان ذلك والله اعلم سبباً لهيجان القبرسى وطوافه بأرض الرومانية وجمعه للصوص أهل ماء المعبودية وحشره بهم إلى الإسكندرية، وسيأتى فيما يرد من هذا الكتاب خبر طوافه وجمعه لزعران النصارى ومساعدة ملوكها له حتى ظفر بالإسكندرية على حين غفلة من جيوش الديار المصرية إن شاء الله تعالى، السبب الثانى كما قيل والله اعلم أن بطرس صاحب قبرس لعنه الله لما ولى الملك بعد هلاك أبيه ريوك أرسل إلى السلطان الملك الناصر حسن يسأله ان يرسم له بالتوجه إلى بلد صور بساحل الشام ليجلس على عمود بها كعادة كل من يملك جزيرة قبرس لأنه لا يتم له ملكها بزعمهم إلا بالجلوس على ذلك العمود أو مكاناً مختصاً بالجلوس الملك فيه ليتم له بذلك الملك ويصح له نفاد حكمه فى رعينة فاحتقره السلطان ومنعه الدخول إلى بلد صور فكان ذلك والله أعلم سبباً لغزوة الإسكندرية، السبب الثالث أنه اتى الى ميناء الإسكندرية فى شوال سنة خمس وخمسين غراباً فيه كراسلة أى لصوص[١] من الافرنج تشوش مينائها وتخطف ما تقدر على خطفه فصار الغراب المذكور يدور من ميناء الإسكندرية الغربية إلى مينائها الشرقية فرأى مركباً أتت من جهة المينة الغربية قدمت إلى الإسكندرية من بر التركية فيها تجار المسلمين بمتاجرهم فهاجمها الغراب المذكور وحاربتها فحاربته وقاتلته فلم يقدر عليها لعلو سمكها وخروج رماة المسلمين فى القوارب من الساحل لحمايتها منه رموا عليه سهامهم بقسى الجرخ التى معهم فسلمت منه ودخلت بحر السلسة

---

(١) انظر القسم الافرنجى.

أرسلت بشاطئه بالقرب من الباب الأخضر فصار الغراب المذكور يجول يميناً وشمالاً فارسل إليه الأمير سيف بلاط نائب السلطان بالإسكندرية بإشارة تاج الدين موسى بن الخازن ناظرها قناصلة الفرنج المقيمين بها يستخبرونه عن امره وما سبب جولانه فى المينتين فرجعوا فى القارب الذى ركبوه إليهم اخبرهما عنهم أنهم يريدون ما يأكلون ويشربون ويرتحلون فارسلا لهم مأكولاً وقرب ماء فأخذوا القرب بمائها وكانت نحو الخمسين قربة وكان المأكول خبزاً ورماناً وموزاً وسمكاً وغير ذلك ثم أنهم نظروا مركباً قدمت من الشام فوثبوا عليها اخذوها بما فيها من البضائع ورموا رجالها بميناء أبوقير ومضوا بها ولم يراعوا حق الاحسان بما طعموا وسقوا فكانوا كما قيل

إن العدو وإن ابدى مسالمة إذا رأى فيك يوما فرصة وثبا

وسيأتى فيما يرد من هذا الكتاب خبر زورق المغاربة الذى أخذته الفرنج القبارسة من مينة الإسكندرية بوسقه والمركب الذى أخذته الفرنج أيضاً من خارج مينتها فى تواريخها إن شاء الله تعالى، ولما بلغ السلطان الملك الناصر حسن خبر الغراب المذكور عز عليه مافعل معه من المأكول والمشروب وقال العذو ينبغى جوعه وعطشه فكيف يطعم ويسقى ليقوى على أذى المسلمين ثم أنه ارسل الأمير سيف الدين بكنمر الشهير بالوشاقى إلى الإسكندرية كاشفا فحضر ونزل بدار العدل المجاورة لبيت المال وهو الذى كان بناها أيام ولايته بها فكشف عن الخبر وجرت امور يطول شرحها ثم إن صاحب قبرس أتاه خبر الغراب المذكور وما فعله بمينتى الإسكندرية مع ما أطعم وسقى ولم يخرج له احد حاربه ولاقاتله طمع فيها وكان فعل الغراب المذكور كما قال الشاعر

أمور تضحك السفهاء منها ويختشى من عواقبها اللبيب

فاستجاش القبرسى الجيوش من ارض الرومانية بعد ظفره بمدينة انطاكية بير التركية وتوجه بتلك الجيوش النصرانية نحو الإسكندرية والطلب على قدر عزة المطلوب فبذل الروح والمال فى ركوب المشقة لينال وصل المحبوب كما قال الشاعر

وكل نقيس القدر مطلبه وعر   ومن طلب الحسناء لم يغنه المهر

ثم انه هان عليه سفك دمه بعد الجروح فبذل مهجته والروح ولسان حاله يقول

تريدين ادراك المعالى رخيصة   ولابد دون الشهد من ابر النحل

فلما تحمل الملعون المشقة وابذل فى كلاب النصارى النفقة ولم يجد بالإسكندرية أحداً من جيش الحلقة دق فيها بجيشه دقة أكل اللحم وشرب المرقة كما سيأتى ذكر مفصلاً إن شاء الله تعالى فافتخر الملعون بظفره بالإسكندرية بين ملوك النصرانية ... ، والسبب الرابع أن غراباً هجم على الجزيرة المقابلة لرشيد واخذ منها من المسلمين خمسة وعشرين نفرا مابين رجال ونساء وصادف احد الفرنج بتلك الجزيرة بقرة يتبعها عجلها فضرب الفرنجى العجل بسيفه قطعه نصفين فلما رأت البقرة ما فعل الملعون بابنها هجمت عليه نطحته بقرونها ألقته بالأرض سريعاً وصارت تتابع عليه النطح حتى قتلته فأخذت بثأر ولدها وكان خلفها خصا من القصب فيه ثمانية من الرعاة ليس بايديهم غير عصيهم فقصدتهم جماعة من الفرنج ليستأسروهم فصارت البقرة تهجم فيهم وتنفرهم عنهم إلى أن أدركتهم المسلمون بالأسلحة القاطعة والجواشن المانعة فهربت الفرنج عند رؤيتهم لهم فكانت تلك البقرة سبب سلامة الذين كانوا بالخص المذكور ثم إن المسلمين لما رأوا الفرنجى مطروحاً بالأرض قتيلاً متضمخاً

بدمائه وولد البقرة مقسوماً شطرين سألوهم عنها فأخبروهم بفعل البقرة بالأفرنجي حين قتله ولدها وسلامتهم من الأسر بسببها فأخذ صاحب البقرة سلبَ الفرنجي وقال غنيمة بقرتي فقد جاء في الحديث من قتل قتيلاً فله سلبه والبقرة ملكي وقد جاء في الخبر أنت ومالك لسيدك .. ثم أن الفرنجي قتيل البقرة صلب ورجم وصارت الناس تأتي لتنظره ويقوون هذا قتيل البقرة هكذا أخبرني بذلك رجل من أهل رشيد والله اعلم ثم أن القبرسي لما بلغه خبر الغراب وما فعله بجزيرة رشيد من أخذه الاسارى منها فطمع في الإسكندرية وعمل عليها حتى ظفر بها، والسبب الخامس أن ثلاثة أغربة اتوا مينة بو قير وقت الفجر سابع عشرين شعبان سنة اربع وستين وسبع مائة اخذوا من قصور البساتين ستة وستين نفراً من المسلمين مابين رجال ونساء وصبيان وإناث ومضوا بهم الى ساحل صيدا بالشام افتدتهم منهم المسلمون ورجعوا الجميع إلى اوطانهم ببوقير، وبوقير أرض بها بساتين وقصور وهي شرقي ظاهر الإسكندرية على ساحل البحر المالح، فذكرت الإسارى أن عدة الفرنج أصحاب الغربان الثلاثةماية نفس من جملة سيوفهم سيوف خشب مطلية بالقزدير الابيض يوهموا بها لعدمٍ قدرتهم على ثمن سيوف يشترونها لكن لما اخذوا فدا المسلمين المأسورين بصيدا صار لهم بذلك السيوف والسلاح فالله تعالى يخذلهم ويلعنهم ويخذيهم فلو كان للمسلمين حين أتوا إلى بو قير غراب واحد معمر بالرجال والسلاح أخذهم سرعة فلما بلغ القبرسي فعلهم ذلك ببوقير ولم يجرد احدا من أهلها في وجوههم سيف واحد طمع في الإسكندرية، السبب السادس أنه أتى إلى جهة بوقير ست غربان جروا في البحر ليلا جرياً مفسودا لعدم جاسوسهم الذي يكون في البر يقد لهم ناراً في الليل يقصدون جهتها فسمعت الصيادون الذين

يصيدون السمك فى الليل داخل البحر فى قواربهم حس جذف تلك الغربان فاخذوا حذرهم منهم فمصت الغربان بجريهم المفسود إلى جهة رشيد وكان جريهم أولا بقلاعهم وجذفهم لبوقير فلما انفسد بهم الجارى إلى رشيد نزل جماعة كبيرة من الفرنج من ثلاثة أغربة إليها ففطنت بهم المسلمون فاتوهم بكثرة عددهم وعددهم فهربت الفرنج منهم طالبين غراباً من الثلاثة فسبقهم احمد الجداوى المعروف بالباشق إلى إسقالة[1] الغراب رماها البحر ليعوموا إلى الغراب عند تبريز الغراب بمن بقى فيه داخل البحر خوفاً من سهام المسلمين فلما ألقوا الفرنج أرواحهم فى البر من شدة الخوف من المسلمين الذين آتوهم يهرعون غرقوا كلهم لثقل الحديد الذى عليهم منعهم العوم الى الغراب المذكور فقذفهم البحر بعد أيام الى الساحل فكان عدتهم ثمانون رجلاً فأخذوا أهل رشيد سلبهم وأحرقوهم بالنار، السبب السابع مافعلته عوام المسلمين بالإسكندرية بقتلهم بها للفرنج البنادقة فلما هم القبرسى بالعمارة على الإسكندرية اعانته البنادقة بسبب قتل المسلمين لأصحابهم بالإسكندرية وسأذكر فيما يرد من هذا الكتاب سبب قتل المسلمين لهم فى موضعه المستحق له إن شاء الله تعالى، ثم ان القبرسى لما قصد غزو الإسكندرية استنجد بملوك النصارى بإشارة الباب لهم فى ذلك، والباب هو بتفخيم الباء الأولى وهو الذى تنقاد النصارى به ويزعمون أنه من ذرية الحواريين وعنده الصليب الأكبر الذى إذا أبرزه للغزو لم يبق ملك من ملوك النصار إلا أتى بجيشه نحوه فإذا خرج الباب بصليبه ذلك ارتجت له بلاد النصرانية فيظفر بتلك الجيوش القوية على مملكة من خالفه من ملوك الرومانية فلما أعانت ملوك النصارى صاحب قبرس بالمال والرجال والغربان باشارة

---

(١) انظر القسم الافرنجى.

الباب لهم فى ذلك تعمرت المراكب له على ماقيل برودس لأنها دار صناعة الفرنج فكانت عمارتها على ماقيل فى أربع سنين وذلك فى مدة طوافة على الملوك فلما رجع إلى قبرس وجدهم تهيأوا له فجمع ماجاء به على ماعمر له وتوجه إلى الإسكندرية، وكانت الاخبار تأتى إلى الإسكندرية بأن العمارة عند القبرسى فاستهم نائب السلطان بها وهو الأمير زين الدين خالد فرفع سورها القصير من جهة الباب الأخضر وصار يجتهد فى العمارة وسريل بطلب من الأمير يبلغا الخلسكى[١] مقدم الجيوش المنصورة الإعانة على عمارة السور ويعلمه بخبر عمارة القبرسى للمراكب الحربية فيقول ان القبرسى أقل وأذل من أن يأتى إلى الإسكندرية وما علم يبلغا أن شرارة احرقت الجلمود وبعوضة اهلكت النمر ودودلمة قتلت فيلاً وبرعوثا اسهر ملكا جليلا ....، ثم ان القبرسى اتى بعمارته الى الإسكندرية فظفر بها وتمكن جيشه منها من بعد صلاة الجمعة إلى آخر يوم السبت ثانية نهب وسبا وحرق وخرب بعد أن قتل من المسلمين كثيرا فطوبى للمتقولين من المسلمين فى يوم الجمعة فإنه يوم مبارك .... وكان الخبر يأتى إلى القبرسى أن الإسكندرية بها طوايف قاعات يبيتون بساحل مينتها لم يعرفوا الحرب ولاباشروه أبدا بل يخرجون متزين بالملبوس قد تطيلسوا من فوق العمايم التى على الروس يتحظرون فى مشيتهم ويتطيبون بطيبهم فتزرغت لهم النسوان ويصير كل واحد منهم بزينته فرحان ومعهم الأسلحة الثقال لكن ليس تحتها الموقف الحرب رجال مع كل واحد منهم سيف تقلده مجوهر النصل جيده مزخرف بالذهب كجمرة نار تلتهب ومع ذلك حامله جبان يفزع من نعيق الغربان كما قال الشاعر:

---

(١) دايما كذا فى الاصل بدل الخاصكى.

وما السيف الا مستعار لزينة إذا لم يكن أمضى من السيف حامله

والحرب لها أرباب كالسباع كما قيل فى المثل من لم يكن أسدا افترسته الضباع وأكلته حيا ومن لم يكن كالعقرب طمع فيه كل كلب أجرب كما قال الشاعر

ومن لم يكن عقربا يتقا مشت بين أثوابه العقرب

فلما علم القبرسى حالهم طمع فيهم وقال إذا لم يكن فى الإسكندرية من لم يحسن الطعن ولا الضرب فالظعر بها سهل لا صعب وإذا لم يكن بها رجال حرب مقيمة فالسلاح مع الجبنا زيادة فى الغنيمة والمنايا فى السيوف كوامن لا يهيجها إلا الشجاع قال الشاعر

إن المنايا فى السيوف كوامن حتى يهيجها فتى هياج

ومهيج يغشى المضيق بسيفه حتى يكون بسيفه الافراج

فأتى القبرسى الملعون برجاله المجتدة المعروفين بالخيانة معهم أسلحتهم المعتدة القاطعة المستعدة فرأوا الرجال على الساحل ليس عليهم ملبوس حرب طايل ورأوا فرسانهم عريان قد تخللوا بالكسيان فرمتهم الفرنج بالسهام فطاروا كطيران الحمام فظفر الكلعون بها ورتع فى جوانبها وجرى ما سيأتى ذكره مفصلاً إن شاء الله تعالى فسبحان الملك العظيم الذى إذا أراد أمرا قدم أسبابه.



الحركة الأدبية

فى الإسكندرية الحديثة (*)

الدكتور

عبد المحسن عاطف سلام

* صدرت هذه المقالة فى مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية - المجلد الثالث عشر، ١٩٥٩ ص ص ١ - ٥٠ .

الحركـة الأدبيـة
في الإسكندرية الحديثة

لا جناح علينا أن ندرس الأدب السكندرى مستقلاً بذاته عن التيار الأدبى العام فى مصر، فللاسكندرية منذ عصور موغلة فى التاريخ شخصية مستقلة كونها مركزها الجغرافى بين الشرق والغرب. فهى تولى وجهها شطر أوربا وتمد ذراعيها إلى شرق العالم العربى وغربه فتتلقى من هذه المنابع جميعاً قطرات من الثقافات المتباينة المختلفة، وتمزج بينها وتنتج لنا نتاجاً جديداً. وفيها استقرت أشتات من الشعوب المختلفة وخاصة شعوب البحر الأبيض ففيها فرنسيون وإيطاليون، وفيها يونانيون وعرب من شمال افريقية وعرب من الجزيرة وفدوا إبان الحكم العربى أو بعده . فالاسكندرية فى تاريخها وشعوبها إذن تمثل لنا تيار الحضارة منذ عهده القديم حتى يومنا هذا، فهى تمثل لنا الحضارة المصرية القديمة واتصالها بالحضارة اليونانية ثم انتفاعها بالحضارة الرومانية والحضارة العربية شرقيها وغربيها ثم الحضارة الأوربية الحديثة وحركة البعث فى مصر والشرق العربى جميعاً. وقد لعبت الاسكندرية دوراً هاماً متميزاً فى كل هذه العصور، ولعل أهم دور لعبته فى تاريخها هو دور الحضارة اليونانية الذى ظل أربعة قرون تميزت فيه بفلسفة خاصة وأدب خاص يشغل رجال العلم إلى يومنا هذا.

وإذا كان هذا مبرراً كافياً لأن ندرس حركة الأدب فى الإسكندرية مستقلة فإن هناك مبرراً منهجياً علمياً أيضاً يفرض علينا تفتيت البيئات الكبرى

ودراستها وحدات صغيرة مستقلة. فإن ذلك أحرى أن يكون أكثر دقة وأجدر أن يستقصى المسائل ويكشف عن صغيرها وكبيرها. وما نحن بمبتدعى هذا المنهج، ولكن لنا أسوة فى أوربا فقد عرفته أوربا منذ نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر عند ما تنبه رجال الأدب إلى الألوان المختلفة التى تميز الآداب المحلية واللغات المحلية فدرسوها، وتنبه رجال الاجتماع إلى العادات المحلية وطقوسها فسجلوها وتتبعوها، وبهذا اكتشف الانسان منابع جديدة يستمد منها أفكاراً وتعبيرات جديدة غيرت من وجهة نظره إلى الحياة ومن احساسه بها، ورأى فيها أنواعاً من الجمال كانت لا تمتد حواسه إليها من قبل وكان يعرض عنها إيماناً بالثقافة القديمة التى كان يقدسها ويقبل عليها. لاجرم كانت الحركة الرومانتيكية وهى أكبر ثورة فكرية عرفتها الإنسانية نتاج هذا الإحساس بما هو محلى.

لاجناح علينا إذن أن ندرس الأدب فى الإسكندرية وحدة مستقلة تشارك فى التيار الأدبى العام الذى يجرى فى مصر جميعاً والعالم العربى. ولن أحاول فى هذا البحث أن أتتبع الظواهر العامة التى ميزت إنتاج الاسكندرية فى تاريخها الطويل فهذا مطلب يقل دونه جهد الرجال فالشقة بعيدة والطريق مختلف المسالك لو غبرت فى أحدهما قدماً تعثرت فى الآخر. ولكنى سأقنع بالقليل وأرتضى الحدود الضيقة التى يفرضها عنوان البحث. وسيكون النصف الثانى من القرن التاسع عشر نقطة البداية التى نأخذ الطريق منها. ولكن لكل شئ مقدمات فالنهار مقدمته الفجر والليل مقدمته الغسق والقطر أول الطوفان والنار من مستصغر الشرر. ومقدمة هذه الحركة هى مقدمة الحركة فى مصر والشرق العربى جميعاً، فإذا كانت الحملة الفرنسية مظهراً من مظاهر الجشع الأوروبى

الذى سيطر على هذه القارة منذ القرن الثامن عشر، ومظهراً من مظاهر تنازع السيطرة على العالم بين القوى الكبرى فى ذلك الوقت والرغبة فى استبعاد الشعوب اقتصادياً واستغلالها فقد كانت أيضاً شرارة أطلقتها أوروبا لكى تشعل دون وعى منها ناراً لا يشتد أوازها إلا بعد حين ولا يكون لها ضرام إلا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. فقد عرف العربى لأول مرة أن هذا الاستقرار والهدوء والانتظام الذى كان قد تعوده - على من فيه من بؤس وشقاء - شئ لا يدوم، وأن هذه القوى التركية والمملوكية التى استبعدته آماداً كان لا يذكر بدايتها - فقد نسيها فيما أنسى من الأشياء - قوى بالية نخرة لا تلبث أن تنهار أمام القوى الجديدة التى تصطرع فى أوربا، وأن هذا البنيان الإمبراطورى الضخم الذى كان يرتد بصره حسيراً دونه بنيان قد نخر فيه السوس لا تلبث أن تتقوض دعائمه أمام الهزات الأولى من العالم الجديد. واكتشفت أن هذه القوة أضعف ضعفاً من أن ترد عن نفسها غائلة هذا العدوان فهى محتاجة إلى معاونته هو ومساعدته هو لكى يستقيم أمرها كما كان من قبل. وهنا أخذت الثقة تتسرب إلى نفسه وأخذ يحس أن له شخصية مستقلة لها تاريخ طويل مجيد يختلف عن تاريخ هذه القوة ويباينها وإن كان يشترك معها فى الدين والفقه. اكتشف عن تاريخه أيضاً ألواناً من الحياة لم يكن له بها عهد من قبل وعادات وتقاليد وألواناً من الأزياء والتصرفات لم يرها من قبل، فعرف أن هناك أنواعاً من الحياة وراء الحدود التى تصورها للعالم وأن هذا يمتد إلى أبعد مما كان يتصور فتطلع إلى هذا العالم الجديد يدفعه حب الإستطلاع والبحث عن عناصر القوة التى جعلت من هذه الدول قوة تستطيع أن تهز هذه القوة التى تغلبت عليه وتمكنت منه آماداً طويلة. وكانت الاستجابة التى تقبل بها الشعب المصرى

أعمال المصلحين وطموحهم تدل دلالة قاطعة على أن وعياً قومياً كان قد أخذ فى الظهور. أن طموحهم لم يكن إلا طموحاً شعبياً أحسوا به هم واستغلوه أيما استغلال. فتداخل طموحهم الشخصى مع الطموح الشعبى، أو قل إن طموحهم الشخصى كان صورة متبلورة للطموح الشعبى العام الذى ظل متقداً عندما خبت حياة هؤلاء المصلحين وانطفأت شعلة حيواتهم وبقيت هذه الجذوة متقدة يغذيها أعضاء البعثات وينمونها.

-٢-

ثم جد عاملان جديدان[١] قفزا بالنهضة الفكرية قفزة واسعة وكان نصيب الإسكندرية منها نصيباً كبيراً، وأول هذين العاملين كثرة وفود الأجانب واستقرار بعضهم فى الاسكندرية عندما بدأ رأس المال الأجنبى يغزو مصر ويسيطر على إمكانياتها الاقتصادية، وما تبع ذلك من كارثة اقتصادية مكنت لهم وأتاحت لهم السيطرة على معظم مرافق البلاد.

أما العامل الثانى فهو كثرة وفود السوريين واللبنانيين إلى مصر هرباً من تعسف الأتراك وظلمهم لهم وإلتماساً للرزق وسعياً وراءه. وهى عناصر نشطة مثقفة ثقافة أوروبية عميقة نتيجة للإرساليات التبشيرية التى كانت ترسلها أوروبا إليهم وخاصة فرنسا وأمريكا. وكان الاحتكاك المباشر بهذين العنصرين عاملاً منشطاً لهذه اليقظة الفكرية التى تحدثت عنها ودافعاً قوياً للشعب المصرى والعناصر العربية فى الإسكندرية على الإقبال على الثقافة الأوروبية ينهلون منها حتى يسايروا ركب الحضارة ويعوضوا مافاتهم خلال قرون الركود والخمول.

(١) جورجى زيدان – تاريخ آداب اللغة العربية جـ٤، الدكتور محمد يوسف نجم – المسرحية فى الأدب العربى الحديث، الفصول الخاصة بالإقليم المصرى، عبد الرحمن الرافعى – الحركة القومية.

وكانت مظاهر هذه اليقظة القوية كثيرة متعددة: أولها نشأة الصحافة وكان معظمها مؤسسيها من السوريين واللبنانيين. ومن أول هؤلاء سليم الحموى الذى اصدر بالاسكندرية فى ٦ اغسطس سنة ١٨٧٣ صحيفة الكوكب الشرقى ثم اتبعها بأخرى اسماها شعاع الكوكب فى سنة ١٨٧٦، وكانت الأهرام ثانى صحيفة صدرت بالإسكندرية. وقد ظهر العدد الأول منها فى ٥ اغسطس سنة ١٨٧٦ . كما أصدر عبد الله النديم مجلة التنكيت والتبكيت سنة ١٨٨١ وهى أول مجلة صدرت بالإسكندرية، ثم اصدر صحيفة الطائف فى يوليه سنة ١٨٨١ وأصدر نجيب حداد وأمين حداد وعبده بدران بعد استقالتهم من الأهرام جريدة لسان العرب. وأصدر سليم سركيس صحيفة المشير فى أول نوفمبر سنة ١٨٩٤ لمحاربة الحكومة العثمانية واستبداد السلطان عبد الحميد.

وفى أواخر القرن التاسع عشر قرر أصحاب الأهرام الانتقال بجريدتهم إلى القاهرة فانفصل عنهم رشيد شميل وأصدر جريدة البصير سنة ١٨٩٧ – وصدر بعد البصير جريدة وادى النيل لمحمد الكلازة فى ٢ مايو سنة ١٩٠٨، والأهالى لعبد القادر حمزة فى ١٩ أكتوبر سنة ١٩١٠ والأمة أصدرها توفيق طنوس فى ٨ أكتوبر سنة ١٩١٥، ثم تولاها عبد اللطيف الصوفانى ورأس تحريرها محمد الهلباوى وكانت لسان الحزب الوطنى فى أعقاب الحرب العالمية.

وظهر من المجلات فى يناير سنة ١٨٩٨ مجلة أنيس الجليس لألكسندره أفرينيو وهى سورية الأصل تزوجت يونانياً. وكان يحرر هذه المجلة ابن حداد وقد كتب فيها كثير من كتاب العصر وشعرائه وخاصة الشبان منهم، كما ظهرت مجلة الجامعة لفرح انطون فى ٥ مارس سنة ١٨٩٩ . وتميزت هذه المجلة بنقل

روائع الفكر الفرنسى للكتّاب من أمثال جان جاك روسو وبرناردين دى سان بيير ورينان. واحتدم الجدل بينه وبين الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا حول ابن رشد وكان فرح انطون متأثراً بكتاب رينان عن الفيلسوف العربى.

ولن نستطيع أن نستقصى فى هذا البحث كل المجلات التى ظهرت فى هذه الفترة، ولكن يكفى أن نذكر أنه ظهر فى الإسكندرية مائة وسبع وعشرون صحيفة فيما بين سنة ١٨٧٣ وسنة ١٩٢٩، كما ظهر اثنتان وخمسون مجلة فى هذه الفترة. وأخصب فترة فى هذه المرحلة هى الأربعون سنة الأولى[١] .

والمظهر الثانى لهذه اليقظة الفكرية هى الترجمة الأدبية. فقد أخرجت مطابع الإسكندرية فى هذه الفترة – نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين – مايقرب من تسعين رواية مترجمة عن الفرنسية والانجليزية. ومعظم هذه الترجمات عن الفرنسية[٢] . وأهم المؤلفين الإنجليز الذين ترجم لهم هم شكسبير وريدر هجارد. فقد ترجم لشكسبير رواية روميو وجوليت ورواية هاملت. أما المؤلفون الفرنسيون فهم نونسون دى تيرايل – ١٨٧١ وميشيل زيفاكو – ١٩١٨ واسكندر دوماس – ١٨٧٠ ولامارتين – ١٨٦٩ وڤيكتور هيجو – ١٨٨٥ وبول سويتا. وأغلب الذين ترجموا عن الفرنسية كانوا من الشوام! وهم نجيب حداد وسعيد البستانى وشبل شميل واسكندر عمون وحنا صاده والكسندره افيرينو وإلياس فياض وقيصر شميل وداود مرعب وشاكر شقير واسكندر كنعان ويوسف شديد ويوسف خورى وخليل مطران وأديب اسحاق. وأهم المترجمين

---

(١) الفيكونت فليب دى طرازى – تاريخ الصحافة العربية، صديق شيبوب، تاريخ الصحافة فى الاسكندرية مقالات بجريدة البصير عدد ٢٤ سبتمبر سنة ١٩٥٤، ٦ أكتوبر سنة ١٩٥٤ .

(٢) هذا الإحصاء يعتمد على فهارس المكتبة البلدية.

عن الإنجليزية هم نقولا رزق الله. وهناك من قام بالترجمة من اللغتين مثل طانيوس عبده.

وأهم ما نلحظه فى هذا الإحصاء هو أن معظم هؤلاء المترجمين من السوريين واللبنانيين إن لم يكن كلهم. وهناك ملاحظة أخرى فيما يختص بالمؤلفين الذين ترجموا لهم نرجئها إلى حينها من هذا البحث.

وثالث هذه المظاهر ظهور المعاهد والجمعيات التى اقتصر بعضها على العلم وأخذ الآخر صبغة سياسية أو إجتماعية. وأول هذه المعاهد فى الظهور هو المعهد المصرى(١) أو مجلس المعارف المصرى. ولم يكن هذا المعهد جديداً فقد أنشأه بونابارت فى القاهرة إبان الحملة الفرنسية ثم توقف عن عمله بذهاب الفرنسيين عن مصر، وقد أعاد إنشاءه فى الاسكندرية جماعة من رجال العلم بها وقد أنشأوه سنة ١٨٥٩ . ثم نقل إلى القاهرة سنة ١٨٨٠ وكانت لغته الرسمية الفرنسية وإن كان أعضاؤه من الأجانب والوطنيين وكل أبحاثه شرقية ورؤساؤه من الأجانب كان منهم مريت باشا ودى شاميور وكولتشى وماسبرو وارتين باشا(٢) .

ونشأت جمعية مصر الفتاة وكان من أعضائها جمال الدين الأفغانى وأديب اسحق وسليم نقاش وعبد الله النديم ونقولا توما وكلهم من رجال الفكر وأصحاب الأقلام وأصدروا جريدة مصر الفتاة. وأنشئت جمعية الشبان قبل الثورة العرابية للاحتجاج على التصريح الفرنسى الإنجليزى الذى ترتب عليه نشوب الثورة. وطالبت هذه الجمعية بإنشاء بنك وطنى حتى تتخلص البلاد من

(١) Instiut Egyptien.

(٢) لمعرفة تاريخ هذا المعهد بالتفصيل يراجع مقال لتوفيق اسكاروس، الهلال سنة ١٩٢١ ص٥٧٩ .

استئثار الأجانب بمرافق البلاد.

وأنشئت بعد ذلك الجمعية الخيرية الإسلامية وهى غير الجمعية الباقية بهذا الاسم إلى اليوم. وكانت هذه الجمعية رد فعل لاستئثار الأجانب بمرافق البلاد الإقتصادية فتشكلت هذه الجمعية لفتح المدارس لتعليم البنين والبنات وتهذيب أخلاقهم على أن تكون تلك المدارس حرة مطلقة كما يستفاد من قانونها المطبوع. ومع أن الهدف الأساسى لهذه الجمعية كان هدفاً سياسياً اجتماعياً إلا أن أعضاءها كانوا يلتقون بالجمهور السكندرى ليلاً ليتحدثوا فى المواضيع العلمية والتاريخية. وقبيل افتتاحها انضم إليها عبد الله النديم فكلفته الجمعية بإفتتاح مدرسة يشرف هو عليها وأعانته الحكومة بمساعدة مالية، وأعطته مكاناً ينشئ فيه مدرسته وقد اشترطت الحكومة لإعانتها ألا تقتصر الجمعية على المسلمين فغيرت اسمها إلى الجمعية الخيرية المصرية واعتبرت الحكومة المدرسة مدرسة رسمية وصادقت على قانونها. واطرد تقدم الجمعية والمدرسة حتى بدأت الثورة العرابية فانفصل النديم عنها وانضم إلى الثورة ثم انفرط عقد الجمعية بعد هذا. وكان من مؤسسى هذه الجمعية حسن منصور والدكتور حسن سرى ومحمد شكرى والحاج أمين كيال والشيخ محى الدين النبهانى ومحمود واصف والشيخ على ضيف وحسن المصرى وعبد المجيد عمر شويطى[1] . وتأتى أهمية هذه الجمعية من مجموعة الأدباء والخطباء الذين كانوا يفدون على دار الجمعية، ويكفى أن نذكر أن عبد الله النديم وأحمد سمير وأديب اسحق وابراهيم اللقانى وأحمد العوامل كانوا من هؤلاء.

وأنشئت أيضاً جمعية العروة الوثقى الإسلامية سنة ١٨٩١ للقيام بالأعمال

(١) يلاحظ أن معظم القائمين بهذا النشاط كانوا من الوطنيين.

الخيرية ونشر العلوم والمعارف والآداب والصنائع وتعليم الفقراء مجاناً والإعانة على تربيتهم. وكانت تجمع إيرادها من اشتراكات أعضائها وتبرعات المحسنين. وتنقسم أعمالها إلى أقسام أهمها التعليم. وقد أنشأت لذلك المدارس الإبتدائية والثانوية والتحضيرية والصناعية للذكور والإناث، وأنشأت مدرسة صناعية لازالت قائمة إلى اليوم وهى مدرسة محمد على الصناعية يتعلم فيها الطلاب أهم الصنائع كالنجارة والحدادة والسروجية والنقش وصنع الأحذية مع مبادئ الحساب والهندسة والكيمياء والطبيعة. وأنشأت أيضاً ملجأ للأيتام اللقطاء اسمه الملجأ العباسى. وقد انضم إلى هذه الجمعية جمعية أخرى كانت قد انشئت فى ذلك الوقت وهى جمعية حماية الأطفال.

ثم تأسست جمعية الإخلاص سنة ١٨٩٥ برئاسة محمد طاهر ولكنها لم تلبث أن انضمت إلى جمعية العروة الوثقى، ثم توالى بعد ذلك إنشاء الجمعيات والأندية. ولعل اهم ناد أنشئ بعد ذلك هونادى موظفى الحكومة الذى أنشئ سنة ١٩٠٩ . فقد كان هذا النادى جامعة أهلية تلقى فيه الخطب والمحاضرات فى العلم والأدب وتمثل فيه الروايات الأدبية. وكانت تلقى فى النادى دروس لطلبة البكالوريا وليسانس الحقوق. وقد تخرج منه كثيرون ومنه نشأت مشروعات اجتماعية عظيمة. فقد تأسست فيه جمعية المواساة الإسلامية ونقابة مستخدمى الحكومة وشركة المشروعات الأهلية وشركة التعاون المنزلى لموظفى الحكومة ونادى الرياضة البدنية ولجنة تمثيل. وكان لهذا النادى لجنة إدارية مؤلفة من ١٢ عضواً لإدارته منهم عثمان باشا ومرتضى ووكيلاها محمد بك مالك الاسكندرى ومحمد بك الجمل وبلغ عدد المشتركين فيه إذ ذاك ٢٥٠ عضواً.

والمظهر الرابع[١] من مظاهر هذا الوعى القومى هو إنشاء جمعيات التمثيل وتكوين فرقها. وقد شارك السوريون واللبنانيون بسهم وافر. وأقدم هذه الجمعيات هى جمعية ألفها عبد الله النديم من تلاميذ المدرسة الخيرية الإسلامية وقد مثلت روايات ثلاث على مسرح زيزينيا. وقد حضر الخديوى هذه الروايات وهى رواية الوطن، والثانية روايح العرب، والثالثة مصر وطالع التوفيق. وكلها يرمى إلى غرض سياسى وكلها من تأليف عبد الله النديم. وكانت هذه الروايات - وخاصة الثانية منها - ترمى إلى أغراض وطنية بحتة، وأشارت الثالثة إلى التقهقر العظيم الذى أصاب مصر فى عهد الخديوى توفيق ودعت إلى مناهضة الأجانب فحلت الحكومة الجمعية.

وفى سنة ١٨٧٦ حضر إلى الإسكندرية أديب اسحق وسليم نقاش على رأس فرقة من الممثلين وقدما مسرحيات عديدة على مسرح زيزينيا منها مسرحيتا اندروماك وشارلمان وهما من ترجمة أديب اسحق. وألف نجيب حداد فرقة أخرى فى ذلك الوقت وترجم وألف لها أكثر من عشرين رواية اشترك فى التمثيل فيها والغناء الشيخ سلامه حجازى.

وتألفت جمعيات أخرى لترويج التمثيل بين الناس مثل جمعية الابتهاج الأدبى أنشئت سنج ١٨٩٤ وقد ألفها مستخدمو البوسطة المصرية برئاسة سليم عطا الله. وكان هدف هذه الجمعية هدفاً أخلاقياً فقد كانت ترمى إلى منع أعضائها من تمضية ساعات الفراغ فى أماكن اللهو، وتفرض عليهم أن يجمعوا من المال مايكفى لأن يؤلفوا فرقاً تمثل روايات أدبية يحضرها عائلات الأفراد

(١) يراجع لذلك الدكتور محمد يوسف نجم، المسرحية فى الأدب العربى الحديث، الفصول الخاصة بالتمثيل فى مصر.

فقط، وقد ظلت عاملة أعواماً طويلة ثم طواها النسيان. ثم أنشئت جمعية الترقى الأدبى وشركة التمثيل الأدبى وجمعية المعارف الأدبية التى انشئت فى عام ١٩٠٠ .

والمظهر الخامس لهذا الوعى القومى هو إنشاء المكتبات العامة. وأول مكتبة أنشئت فى الإسكندرية أنشأها المجلس البلدى فى ١٤ يوليه سنة ١٨٩٢ وعين لقسمها الأوروبى أميناً سويسرياً هو ڤكتور لوريس، وعين بها الشيخ أحمد أبو على الأزهرى أمينا للقسم العربى. وكانت فى أول نشأتها تحتل حجرة صغيرة فى المتحف الاسكندرى ثم نقلت إلى دار البلدية ومنها إلى بناء فى شارع أبى الدرداء وبعد ذلك نقلت إلى مكانها الحالى. ولم يكن بها فى أول أمرها إلا بضع عشرات من الكتب الإفرنجية فسعى أمينها العربى إلى الاستكثار من الكتب العربية فأهدتها الحكومة ٤١٣ كتاباً عربياً من مطبوعات بولاق وكانت هذه فاتحة القسم العربى بها ثم اطرد نموها بعد ذلك.

-٣-

كل هذه المظاهر كانت دلائل يقظة قوية واحساس عميق بالرغبة فى التطور صاحبها تطور عمرانى ضخم[1] . وكانت تهدف جميعاً إلى أهداف سياسية واجتماعية واقتصادية وتعليمية وثقافية ونشر الوعى القومى بين أفراد الشعب مجاراة لما كانت عليه الدول الأوروبية. وإذا كانت هذه المظاهر دلائل على هذه اليقظة القوية فإنها كانت فى نفس الوقت عوامل قوية لنهضة الأدب والبيئة الأدبية الضرورية لمثل هذه النهضة. وبما كانت تنشر من أفكار جديدة هيأت مادة جديدة للأديب أن يصوغها وهيأت فئة جديدة مستعدة لتلقى هذه

(١) يراجع فى ذلك محمد مسعود المنحة الدهرية فى تخطيط مدينة الاسكندرية.

الاتجاهات الجديدة فى الأدب. وقد اشتركت هذه العوامل جميعاً فى خلق هذه البيئة. أما الصحافة والترجمة فقد كانتا العاملين الأساسيين اللذين أفادا الأديب إفادة خاصة إذ كشفت الترجمة عن امكانيات جديدة فى اللغة العربية بما أوضحت له من قدرتها على التعبير عن الأفكار الجديدة وقد اشتركت الصحافة معها فى هذا المضمار.

أما تأثير الصحافة فيتضح من هذا النص الذى نقتبسه من مقال كتبه أديب اسحق يقدم به جريدته يقول[1] : «وأنشأت هذه الجريدة على علمى بقلة إطلاعى ونزارة بضاعتى وأوجبت على نفسى فيها أمراً وتجافيت عن الرغبة فى أمور مراعياً على كل حال حقوق الإنسانية والوطن واللغة معنياً بجعل سيرى موافقاً لسير المعارف فى هذه الأقطار، ورأيت من الواجب على:

(أولاً) أن أصرف العناية والاجتهاد إلى تهذيب العبارة وتقريب الإشارة لتقرير المعنى فى الإفهام من أقرب وأعذب وجوه الكلام وإنتقاء اللفظ الرشيق للمعنى الرقيق متجنباً ما كان من الكلام غريباً وحشياً أو مبتذلاً سوقياً. فإن التهافت على الغريب عجز، وفساد التركيب بالخروج عن دائرة الإنشاء داء إذا سرى فى القراء والطالبين أدى إلى فساد عام وأغلق على الطلبة معانى كتب العلم. والتنازل إلى ألفاظ العامة يقضى بأمانة اللغة وإضاعة محاسنها وإن فى لغة القوم لدليلاً على حالهم.

(وثانياً) أن أسير فى السياسة سيرة محب لوطنه لا تأخذه فيه لومة لائم، وناقل عدل لا تجاوز به الميل جانب الانصاف ولا يحمله الغرض على المماراة والأرجاف. وراو ثقة لا يتكلم بمالا يعلم، ولا يمارى فى ما علم وإذا

(١) انظر أديب اسحق، الدرر ص ١٤٠ .

رضى لم يقل غير الصدق، وإذا سخط لم يتجاوز جانب الحق وصديق رفيق بأهل دياره ولغته يروى لهم الوقائع متجنباً إلباسها اللفظ الموجب لنفور النفوس وكسر الخواطر متجافياً عن نشر الأباطيل والترهات مما يتهافت عليه المبطلون من أجل الأغراض، ملتزماً إحياء الهمم فى أهل هذه اللغة، داعياً إلى التعاون والتوازر على خطب الشرف استجلاب العزة ودفع المعرة، ملتمساً تقوية الروابط، مجتهداً فى دفع العداوات المبنية على الأوهام الموجبة لزوال السعادة، مقاوماً كل عنيد يسعى فى إيقاع الفتن وإحداث الشقاق، متجملاً من كل باغ أشرب فى قلبه حب البخل تحاملاً لو وافقنى الطبع على مقابلته بمثله لتمنى أن لا يكون شيئاً موجوداً، صابراً على أذى كل جاهل غوى همه إبدال الحق بالباطل وإدالة الحسن من القبيح وتغيير الصلاح بالفساد معرضاً عن كل أحمق أمعة لم يستضئ بنور العلم ولم يلجأ إلى ركن وثيق. فهو يتبع كل ناعق ويميل مع كل ريح دافعاً بسلاح الحق عن الحق قوماً جهلاء تمادوا فى غيهم وأسرفوا فى تحاملهم حتى ملهم الباطل وسئمهم النفاق بعد أن نبذهم الحق ولفظهم الصدق ففاتهم هذا ولم يبلغوا ذاك فلم يرض بهم العالم ولا الجاهل ولا الظالم ولا العادل. ولو رزقوا ساعة إدراك فنظروا ماقدمت أيديهم لقالوا ياليتنا كنا تراباً.

(وثالثاً) أن اقضى واجبات الجرائد بنشر المقالات العلمية والأدبية تنبيهاً للخواطر وتوثيقاً للأخلاق. وقد اختصصت هذا الباب بمعظم العناية لأنه علم يستفيد منه العالم والجاهل والكبير والصغير. وذلك لأن العالم غير متناه، فإنه نتيجة حركة الفكر الناشئة عن الحركة العلمية التى يستحيل إنعدامها

لتعين إنعدام الزمان عليه. وهو بالبداهة مستحيل خلافاً لكل مغرور يزعم أن من تعلم مسألة من العلم أو مسألتين صار فى غنى عن مطالعة المطالب العلمية. وأيم الله لو بقى الإنسان فى سلسلته الكلية ألوف ألوف من السنين مستكشفاً فى كل يوم ألوف ألوف من المسائل، وفاتحاً كل سابوع باباً من أبواب العلم، لما تجاوز الخطوة الأولى من سيره فى هذا المجال الوسيع، وكذلك الآداب فإنها مما يفتقر إليه الناس على اختلاف مراتبهم لأن استقامة الأخلاق غاية فى الصعوبة وأصعب منها الفرق بين حسنها وقبيحها. أم ترى أن الإنسان إذا نظر بمجهر عقل الكل لا يستطيع أن يميز بين الوقار والتكبر، وبين التواضع والذلة، وبين الشجاعة والتهور، وبين الاقتصاد والبخل، وبين التبذير والسخاء وإن عاش عمراً طويلاً. وان الانسان ولوع بحب ذاته، عزوف عن الحكم بقبح ما اتصف به، كما ترى ذلك فيمن يعترض علينا فى هذا المقال وأنه محل للغفلة. وهو والحالة هذه محتاج إبدال إلى منبه ومذكر ومبين للأخلاق».

يحدد أديب اسحق فى هذا النص هدف الصحافة وهو فى نظره هدف أخلاقى سياسى أدبى تعليمى، والذى يهمنا من الناحية الأدبية هو الهدف الأول والهدف الثالث. ففى الثالث يتحدث عن نشر المقالات الأدبية والعلمية. وهذا فى حد ذاته منشط للأدب، كما أنه يعين على خلق البيئة الأدبية وخلق الأفكار الجديدة فيها وتقديمها إلى الأديب لكى يصوغها.

أما الهدف الأول فلعله أخطر هذه الأهداف من الناحية الأدبية، فهنا يهدف الصحفى إلى خلق لغة مناسبة للعصر. وهى لغة بسيطة غير معقدة

مناسبة للمعانى متجنبة الغريب الوحشى أو المبتذل السوقى. وهو يرى أن فى انتشار مثل هذا الغريب مفسدة للذوق اللغوى. وهكذا دعا أديب اسحق إلى نخل اللغة وانتقاء الصالح البسيط المناسب للذوق منها. وقد أشار إلى عملية الإنتقاء هذه فى مقال آخر عن واجبات الجرائد نورد منه النص الآتى: «ومنها (أى الواجبات) تهذيب العبارة، وتقريب الإشارة، وتقرير المعنى فى الإفهام، واطراح ما يتجافى من اللفظ عن مضاجع الرقة، وما كان منه غريباً تفر منه الخواطر وتشمئز النفوس. فإنه لا عذر لمن يقول عقنقل وفى اللغة كثيب وقدموس وفيها قديم والشهر المنصرم وفيها الماضى والسابق والغابر والمنسلخ والمنحسم وكثير غيرها. وذلك مع تجنبنا مبتذل الكلام وسوقيه، واطراحنا فاسد التركيب وعاميه، فإنه داء إذا سرى فى عامة الناس أمات اللغة وأغلق على الطلبة معانى كتب العلم. ولا أزيد بها القارئ علماً أنها كنوز لا توصف نفاسة ولا تعد كثرة.

على أننا لا ننكر أن لحركة العصر حكماً قاطعاً، ولاصطلاح أهله قضاء نافذاً، وا كاتبنا فى هذا الزمان لا يستطيع أن يتلو تلو السابقين من المولدين والمتقدمين فإن علمهم كان زائداً عن حاجات عصرهم، أما هو فحاجات عصره تزيد عن علمه وذلك فضلاً عن الترجمة وتشعب مذاهبها فإنها الغاية التى تبارى إليها كتاب هذا العصر ويتسابقون ولكن قليل ما يدركون».

من هذا النص – وغيره كثير – يتضح أن الصحافة كانت ترمى إلى خلق لغة جديدة تلائم العصر، وما يتطلبه من تعبير مباشر دقيق ومن مناسبة بين المعنى وبينه. وكانت تحاول أيضاً أن تجارى الذوق اللغوى العام وذلك عن طريق البحث فى اللغة وانتقاء الكلمات التى تتفق وهذه الأغراض. كما كان من أهدافها أن تنقل الأفكار الأوروبية وهى تشترك مع الترجمة فى هذا الهدف.

ولكن الشئ الذى لم يتيسر للترجمة أن تفعله والذى استقلت به الصحافة وكان له أبعد الأثر فى لغة الأدب هو أن الصحافة استطاعت أن تعبّر عن أفكار جديدة كل الجدة، ولدها الكتاب من الأفكار الأوروبية. وبهذا كشفت الصحافة عن إمكانيات أخرى جديدة للغة العربية لم يتيسر للعوامل الأخرى أن تكتشفها.

وهكذا تهيأت بيئة جديدة نشأت فى أحضان الثقافة القديمة من حيث لغتها ودينها وأدبها وقيمها ومثلها، ولكنها اتصلت بالأفكار الأوربية. وأثرت فى أهلها هذه الأفكار تأثيراً قوياً فعالاً فزعزع إيمانهم بمثلهم القديمة وبالقيم التى خلفها أباؤهم وأجدادهم. وتغيرت نظرتهم للحياة وازدادت حساسيتهم بها، ورأوا فيها أنواعاً من العواطف والأخلاق والمشاعر لم يتنبهوا إليها من قبل ولم يكن لهم بالصور التى تتخذها عهد. وهزت هذه الأفكار الجديدة رواكد النفوس وفتحت أغلاقها على ساحة من الألم تلفح المطل عليها بشواظ من نار فلا يملك نفسه من التراجع والتوجع فأصيبت بالقلق والتردد بين ماض عتيق ومستقبل مريب، وقد بعدت المسافة فيها بين اعتقاد الناس فيما يجب أن يكون وبين ما هو كائن، ووجد أهلها أن البون شاسع بين المثل التى ترسمها[١] هذه الأفكار وبين واقع حياتهم. واضطربت فى نفوسهم آمال لم يروا السبيل إلى تحقيقها هيناً سهلاً ولم يجدوا إليها طريقاً واضحاً بيناً يستطيعون أن يطرقوه فيأخذهم إلى ما كانوا يطمحون إليه، فانتابهم الشك فى أنفسهم وفى التراث والقيم التى عاشوا عليها أمداً، واتهموا هذه القيم والمثل القديمة فثاروا عليها.

ولكن مهما يكن من شأن هذه البيئة فقد كانت بيئة جديدة، خلقتها هذه العوامل الطارئة الدخيلة التى جدت على المجتمع فى الإسكندرية، وهى بيئة

(١) يراجع مقدمة ديوان المازنى جـ١ والفصول الأولى من كتاب صبحى وحيده المسألة المصرية.

تطالب بالتجديد وتحس بالحاجة إلى تعبير جديد. واستقامت الأدوات الشعرية لكى يظهر الشاعر الجديد الذى يستطيع أن يتجاوب مع هذه البيئة الجديدة. فانتشرت الأفكار الجديدة التى يستطيع أن يستغلها نقلاً أوتوليداً منها، وتيسرت اللغة ومرنت على التعبير عن هذه الأفكار وهكذا تهيأ المسرح للممثل الجديد أن يظهر ويواجه جمهوره. وقد فعل.

ولكنا قبل أن نعرض لهذه النظرية الجديدة يجب أن نعالج أمرين هامين حتى تتضح معالم هذه النظرية الشعرية أو الأدبية عامة وتستبين ملامحها. وأول هذين الأمرين – وسنعالجهما بشكل عام – هو طبيعة هذه الأفكار الجديدة أو على الأصح مصادر هذه الأفكار الجديدة. والأمر الثانى هو وصف البيئة الأدبية القديمة التى ثارت عليها النظرية الجديدة وأصحابها.

أما عن الأمر الأول فمراجعه كثيرة متعددة، ومسالكه متشعبة، وحصر المادة فيه جهد تذل منه أعناق الرجال. ولكنا سنكتفى بالقليل الدال، ونضرب صفحاً عن الكثير المتشعب، إذ هذا جهد الباحث المتزود وموضعه كتاب وليس بحثاً. وسيكون عوننا على تجلية هذا الأمر مجموعة مقالات لأحد كبار رجال الصحافة فى الإسكندرية وهو أديب إسحق وهو كتاب اسمه الدرر ثم الترجمات العربية. ومن هذه المقالات – إذا انتخبنا منها ما كتبه فى الاسكندرية – مقالات فى الحرية وتعريفها، الحرية الفردية والسياسية والتعصب والتساهل والملك والرعية والأمة والوطن والأمانى الوطنية والاستبداد والحرية، وعن الانتخابات عند الدول ومقالا ت فى التاريخ للأمة المصرية، ومقالات فى الفلسفة ومذاهبها، ومقالات فى الكتابة والتعليم وانتشاره ومجانيته. وهو يشير فى هذه المقالات إلى المذاهب السياسية التى اصطرعت فى أوربا فى ذلك العصر كالاشتراكية

والقومية والأحرار والديمقراطية. أما فى الفلسفة فهو يتحدث عن الوضعية والمثالية والمادية والأخلاق فيتحدث عن الواجب والحق وأقسام الواجب والحق والحقوق والواجبات الطبيعية والحقوق والواجبات الذاتية والحقوق والواجبات النوعية والفضائل وعلاقة السياسة بالأخلاق. ويكتب سلسلة من المقالات يحاول فيها التوفيق بين المذاهب الفلسفية المختلفة ويثبت فيها أن الاختلاف فيما بينها اختلاف شكلى غير حقيقى إذا نظر فيه الباحث المدقق. فيقول[١] : «يزعم بعض الناس أن الفلاسفة قد اختلفوا وتناقضوا وتغايرت آراؤهم فى كل زمان حتى امتنع إحصاء مذاهبهم واستقصاء مشاربهم وسيظهر هذا الكتاب لمن تجلد لتصفحه فساد هذا المقال».

واذا استعرضنا الفلاسفة الذين يقتبس من كتاباتهم للتدليل على آرائه فسنجد أنه يخلط بينهم أيضاً، فسنراه يقتبس من أفلاطون وأرسطو واوجست كونت واميل لترة وجان جاك روسو ومونتسكيه.

وإذا نظرنا إلى الترجمة فسنجد أن المترجمين كانوا يمثلون هذا الإتجاه أيضاً. فهى ترجمة لكتب وقعت تحت أيديهم فقرأوها وأعجبوا بها ورأوا أن فى ترجمتها متعة لأنفسهم وللقراء. ولم تكن ترجمة تصدر عن إيمان بمذهب معين فقد ترجموا للرومانتيكيين كلامرتين وهيجو، وللفنيين، وللرمزيين، والبارناسيين، والكلاسيكيين.

والذى لم يتنبه إليه القراء بعد ذلك أن المذاهب الفلسفية المختلفة تصدر عن مسلمات ومفهومات تختلف فيما بينها وتؤدى إلى نتائج فى الأخلاق والسياسة والإجتماع بعيدة المدى وأن أثرها فى الأدب بعيد الغور[١] .

(١) أديب اسحق، الدرر ص٤٧٠ .

فالوضعيون يسلمون بوجود الأشياء وجوداً حسياً منفصلاً عن الإنسان، والمثاليون والنفسيون لا يؤمنون بوجود خارجي لتلك الأشياء ولا يعترفون بها كحقيقة فى ذاتها وإنما يرونها صوراً ذهنية عند الإنسان وترجع حقيقتها إلى هذه الصور أو الإنعكاسات لصور مثالية مجردة بعيدة عن عالمنا المحسوس. والوضعيون يرون فى معطيات الحواس وسيلة فعالة لتحقيق صور الأشياء الذهنية، بينما يرى المثاليون والنفسيون أن تلك الصور الذهنية لا تستطيع الحواس أن تحققها بل تقتصر على أحداث وقعها فى الذهن ويتمايز ذلك الواقع بتمايز الأشياء. وعلى أساس كل من وجهتى النظر الفلسفتين السابقتين ظهر فى الشعر المذهب البارناسى القائم على عنصر البلاستيك أى التجسيم. وهم يطلبون إلى الشعر تصوير تلك المجسمات بفضل معطيات الحواس التى هى أبواب النفس البشرية التى تطل منها على العالم. وذلك بينما يرى الرمزيون وأنصار الشعر الصافى أن وظيفة الشعر إنما هى نقل وقع الأشياء من نفس إلى نفس. فالشعر عدوى ونقل حالات نفسية لا تجسيم أو تفسير أو نقل معان أو صور محددة، ولذلك يقولون بنظرية العلاقات التى عبر عنها الشاعر الفرنسى بودلير ببيت من الشعر يقول فيه ما ترجمته «إن العطور والألوان والأصوات تتجاوب». فهى تتبادل ويحل بعضها محل بعض فى إحداث الواقع النفسى الواحد بحيث يستطيع الشاعر أن يصف مرئياً بصفة ملموس. فيقول مثلاً عن السماء المغطاة بسحب رمادية بيضاء أن لونها كان فى نعومة اللؤلؤ. واللون لا يعبر عنه فى اللغة التقليدية بالنعومة ولكننا مع ذلك نحس بقوة التعبير وبخاصة من الناحية النفسية إذ نراه ينقل إلى نفوسنا إحساس الشاعر الحقيقى ووقع ما رأى فى نفسه. وهذا اتجاه له

---

(١) محمد مندور – المذاهب الأدبية – فصل الرمزية، والوضعية.

أصوله فى حقائق اللغة ووظائفها بل فى اللغة التقليدية ذاتها حتى لنرى شاعراً تقليدياً عريقاً كالأستاذ على الجارم يقع متأثراً بهذا الاتجاه الجديد أو مساقاً بشعوره الغلاب على مثل هذه العبارات فيقول:

أسوان تعرفه إذا اختلط الدجى بالنبرة السوداء فى أناتـه

فالنبرة صوت، والتقليد لم يجر بوصف الأصوات بالألوان لاختلاف الحاسة ومع ذلك يصف الجارم تلك النبرة بأنها سوداء فيكسب تعبيره قوة شاعرية نافذة ناجحة فى إحداث العدوى ونقل الحالة النفسية من الشاعر إلى القارئ أو السامع.

لم يكن هناك إذن مذهب معين آمن به نقله الفكر الأوروبى صحفيين كانو أم مترجمين، بل كانت هناك أخلاط وأشتات من المذاهب الأوروبية المختلفة. وتميز بهذا الخلط أيضاً أولئك الذين ملكوا ناصية هذه اللغات الأوروبية واستطاعو أن يقرأوا كتاباتها بلغتها الأصلية. هذه ظاهرة نجدها فى كل الكتاب الذين حاولوا التجديد فنجدها ظاهرة فى كتابات العقاد والمازنى وشكرى، ولكنها مع ذلك كانت ذات أثر فعال فى تحويل مجرى الأدب ومفهومه.

أما عن الأمر الثانى فيكفينا أن نقتبس نصاً من مقال نشره العقاد فى الفصول ليصور فيه لنا ما كان عليه أسلوب الأدب فى هذا العصر، ثم نشير إلى الموضوعات معتمدين على أحد دواوين الشعراء. يقول العقاد[1] : «وأما الشعر فكان لا يقصد به غير الوزن والاستكثار من محسنات الصنعة فملأوه بالتورية والكناية والجناس والترصيع وجعلوا قصائدهم كلها كأنها شواهد نظموها ليفرضوا بها كتب البيان والبديع. وظهر فى الشعر التطريز والتصحيف والتشطير

(١) يراجع محمد مندور – الشعر المصرى بعد شوقى ص٤ .

والتخميس، وراح الشعراء يتبارون فى اللعب بالألفاظ وجمعها كما يتبارى الأطفال فى جمع الحصى الملون وتنضيده، وكان الشاعر منهم يلاحق البيت بالبيت أو يشبك المصراع بالمصراع ويخلط كلامه بكلام غيره وهو لا يحسب أنه يخل بروح الشعر لأنه يلتزم حرف الروى فى كل بيت وعروض البحر فى كل قصيدة».

هذا من ناحية الأسلوب أما من ناحية الموضوعات فيكفى أن نشير إلى ديوان الصيرفى المنشور سنة ١٩٠٨ لكى ينكشف لنا نوع الموضوعات التى كان يطرقها الشعراء فى ذلك العصر. فهو يقسم ديوانه إلى أبواب وهذه الأبواب هى باب المدائح النبوية، وباب المدائح الخديوية، وباب مدائح الإخوان والأصحاب، وباب التهانى بالمواليد والأعراس، وباب التشطير والتخميس وغيرهما، وباب مطارحات الأدباء وباب المراثى. ولست فى حاجة لأن أسوق أمثلة من هذا الشعر لكى نتبين مدى الجمود الذى كان قد وصل إليه ويتبين لنا عناصر ما رفضه المذهب الجديد فهو فى أسلوبه وموضوعاته يدل على ضيق فى الأفق، وضعف فى الثقافة، وموات لشعلة الحياة فى نفس الشاعر وإنطفاء لجذوة الحساسية فيه. ويدل على إيمان بأن الحياة غذاء وشراب وألقاب لامجال للروحية فيها ولا للعواطف الإنسانية الجميلة والإنفعالات المختلفة التى تجيش فى صدور الناس. وغريب أن يصدر ديوان كهذا فلانجد فيه ما يدل على أن الشاعر قد استجاب لمنظر جميل أو وجه مشرق صبوح أو بحر تصطخب أمواجه أو وردة تتفتح أو تؤذن بالذبول أو شمس تشرق أو تؤذن بالمغيب. ونحس فى قصيدة له يصف فيها «البالو» وهو موضوع طرقه كثير من شعراء ذلك العصر – ومنهم شوقى – أنه يصف قطعة من المومياء لا حياة فيها. على مثل هذا الشعر

موضوعات وأسلوباً ثار الشعراء المجددون وكانت ثورتهم رفضاً للقيم التى صدر عنها هذا النوع من الشعر ان كانت هناك قيم على الإطلاق.

- ٥ -

وتعالج النظرية موضوعات مختلفة: فتتحدث عن الشاعر من يكون وعن الثقافة اللازمة له، وعن نوع الحياة الذى يجب أن يعيشه، ثم تتحدث عن ماهية الشعر وعن وظيفته وعن لغته وأوزانه. ولا تصدر هذه النظرية منسقة منظمة كما ذكرتها الآن، ولكنها أشتات من الآراء نجدها متناثرة فى كلام الشاعر: فى مقدماته أو شعره. وهى لا تتضح إلا إذا قارنا بين النصوص المختلفة، واستعنا ببعض الشعراء على بعض حتى نستجلى ما غمض من كلامهم، ولكنها على أية حال نظرية متسقة وهى عند التطبيق ومقارنة الشعر الذى صدر عنها بها نظرية واضحة المعالم متميزة النمط.

ومصادرنا لاستجلاء هذه النظرية هى دواوين الشعراء المختلفة مقدماتها وشعرها: فنستعين بدواوين عبد الرحمن شكرى الستة وقد نشر الأول منها سنة ١٩٠٨ والثانى سنة ١٩١٣ والثالث سنة ١٩١٥ والرابع سنة ١٩١٦ والخامس سنة ١٩١٦ أيضاً والسادس سنة ١٩١٨، كما نستعين بديوان الفجر الأول لخليل شيبوب وقد نشر سنة ١٩١٣ . وديوان الاسكندرية وهى مجموعة منتخبات لشعراء الاسكندرية كإبراهيم زكى وخليل شيبوب وزكى غازى وعبد الحكيم الجهنى وعبد الحميد السنوسى وعبد الله شكرى وعبد اللطيف النشار وعبد المنصف محمود وعثمان حلمى ومحمد السيد ومحمد فضل اسماعيل ومصطفى صبحى ومفيد الشوباشى. وقد نشرت هذه المجموعة سنة ١٩٣٥ وقدم لها الأستاذ على محمد البحراوى بمقدمة طويلة وديوان مصطفى السحرتى واسمه أزهار

الذكرى سنة ١٩٤٣، وديوان عثمان حلمى وقد نشر سنة ١٩٣٦، وكتاب قبس من الشرق وهو مجموعة من الترجمات لشعراء شرقيين وهنديين وصينيين ويابانيين وشعر بعض قبائل الزنوج وديوان النشار واسمه جنة فرعون ونار موسى الذى نرجح أنه صدر سنة ١٩٣٤ .

من هو الشاعر؟ يقول عبد الرحمن شكرى فى كتابه الإعترافات متحدثاً عن نفسه «نحن الآن فى عصر لا نرقى معه إلا إذا خلصنا من رق الأوهام والخرافات التى هى كالأوهام والقيود. ومن أجل ذلك صرت أتعصب للإنكار والجحود بقدر ما يتعصب غيرى للإيمان. غير أن هذا الإنكار يخيفنى ولا يرضى ذهنى فلا يفسر لى شيئاً – لا يفسر لى من أنا ولماذا خلقت وإلى أين أذهب – فنفسى من النفوس التى لا تقنع بالإنكار لأن لها حاجات دينية ليس لها غنى عنها. من أجل ذلك كان الإنكار يورثنى اليأس والحزن فكنت أهيم فى شوارع المدينة ليلاً لأن الليل أشبه بما كنت فيه من اليأس والحزن وكنت أنظر إلى النجوم وهى تنظر إلى بحزن وإشفاق وأسألها عن الحياة والموت، عن البقاء والفناء، عن الله والإنسان، عن الدنيا والآخرة فتنظر إلى بحزن وإشفاق ويخفق سهيل كأنما يهز رأسه قائلاً .. لا أعرف عنها شيئاً، فتصير الحياة أثقل من الكابوس أو كأنها حلم يروع ويقلق ولا يبعث الطمأنينة».

هذه صورة نفس معذبة معلقة بين الشك والإيمان تقبل على الحياة بنهم الجائع الذى يتساءل عن كل ما يحويه الوجود من مشكلات حار فى تفسيرها المفكرون والشعراء والمصتوفة. وهذه الصورة التى يعطيها عبد الرحمن شكرى عن نفيه هى صورة الشاعر كما يتصورها هو والصورة التى يعطيها له هى

صورة نفس قلقة معذبة حائرة حزينة هائمة على وجهها ترى في كل شئ ما يهيج أشجانهاويثير كوامن الحزن فيها. وهى شرهة العقل تريد أن تفكر في كل شئ وأن تحس كل شئ. وهى ترى في مجال الطبيعة وما تحويه الصدور موضوعات لاحصر لها تتساءل عنها فلا تجد جواباً فينتابها اليأس والحزن وتضيق الحياة بها، وهو يعبر عن هذا تعبيراً أدبياً جميلاً ينطق بالرؤية الشعرية الفذة في مقطوعة قصيرة سماها الشاعر وحبيبته[1] :

دعيني وحظى لست أهلاً لأن ترى	حبيبة مشبوب الفؤاد معذب
إذا ما رأيت البشر يملأ صفحتي	ضياء فآمالي خديعة خلب
وما بعث الله الأديب ليمتطى	على سروات العز أطيب مركب
تريه مكان الهم عين بصيرة	فيحويه منه كالخباء المطنب
يفر الرجاء العذب من خطراته	فرار الصحيح الجسم من لمس أجرب
مهيجة أشجانه لا يمسها	سوى كل فوار الصبابة أغلب
فهن كأعضاء اللديغ إذا دنت	لشئ تأذت من حكاك المقرب

وفى مقطوعة أخرى يصور لنا الشاعر وقد هام بمثل أعلى يطلبه فلا يجده فيهيم على وجهه ويهجر أهله وأترابه ويسير حيث لا يسير إنس ولا جان يطلب هذه الحورية التى لا يعرف لها مكاناً ولا يدرى لها خباء. وهى صورة لا يلبث حين يقترب منها أن تبعد عنه وأن تجافيه يقول:

(١) ديوان عبد الرحمن شكرى جـ١ ص٣١ .

قد حدثوا عن شاعر نابغ	مجود الشعر شريف المقال
لم يعشق الغيد ولكنه	هام ببكر من بنات الخيال
صورة حسن صاغها لبه	وحدها فى الحسن حد الكمال
فصار كالطفل رأى بارقا	هاج له أطماعه فى المجال
يمد نحو النجم كفا له	ويحسب النجم قريب المنال
فأينما سار تراءت له	كما تراءى خادعاً لمع آل
خيالها دان به حائم	كأنه غير عزيز النوال
وربما ألبسها وهمه	جسما وكم وهم غريب الصيال
قد هجر الأتراب من وحشه	وصار يمشى فوق هام الجبال
يحدث النفس بأمر الهوى	ويسأل الأرواح برجع السؤال
فبينما يسعى على قمة	تروع النفس بمرأى الجلال
رأى التى صورها لبه	تصوير صب عابد للجمال
قالت له إن كنت لى عاشقا	فاتبع خطاى بالوهم جم الضلال
فسار يقفو أثرها هائما	والمهتدى بالوهم بأيد عجال
وهم أن يمسكها جاهدا	بين ذراعيه بزيد عجال
ومازال يعدو جهده نحوها	حتى هوى من فوق تلك التلال
فرحمة الله على شاعر	مات قتيلا للأمانى الطوال

وهنا تتضح مأساة الإنسانية التى تجاهد فى سبيل الوصول إلى الكمال.
وهى مأساة قد لا يحس قوم قد شغلوا بما فى الحياة من متع قريبة يوفرها لهم

جهدهم القليل أو الكثير ولكنها قوية عارمة فى أولئك الذين وقفوا حياتهم على العلم والفن، وهاموا بمثل خلقها خيالهم الحى المتيقظ بعيدة كل البعد عن واقع حياتهم. ولكنهم – مثلهم فى ذلك مثل الطفل المنطلق الذى لم تعلمه تجاريه فى الحياة حدود إمكانياته – يخالون أنها مثل قريبة التحقيق. فهى تتراءى لهم أينما ساروا وحيثما ذهبوا، وتتمثل لهم بكل دليل مثلها مثل الآل فى الصحراء. وقد تتجسم للفنان فى صورة امرأة جميلة أو منظر قطعة أرض جميلة، أو منظر أصابع الفجر الوردية وقد أخذت تكشف عن النهار قناع الليل الأسود، ولكن هيهات! إن عليه أن يسعى وأن يجد وهو فى سعيه وجده ينطلق بإحساس داخلى، وقوة حيوية داخلية فيهجر أهله وأصحابه وخلانه ويمشى فى السهل والحزن، ويصعد فى الجبال، وتتراءى له وقد ارتفع فوق قمة أحد هذه الجبال: يرى الصورة التى انعكست فى لبه ماثلة أمامه، ويرى الشكل الذى رآه بعين خياله وقد تمثل حياً أمامه. ثم تدعوه أن يتبعها وليكن خياله رائده، فيسير يهديه وهمه فى هذا العالم المجهول، ويقترب منها شيئاً فشيئاً وقد ازدادت تجاربه واستحصدت قوة رؤيته الفنية وقد أصبح قاب قوسين أو أدنى منها. ويهم بمعانقتها لكن هيهات! لا يلبث هذا الجهد المتصل والعناء الطويل أن يخلا بتوازن الشاعر فتزل قدمه ويخر صريعاً من فوق الجبال.

هذه صورة رمزية فذة لجهاد الفنان فى سبيل الوصول إلى الكمال تضارع أروع ما أنتجه شعراء الرمزية من الأوروبيين. وهى تذكرنا بملحمة دانتى الخالدة التى رحل فيها خلال الجحيم والمطهر حتى وصل إلى الفناء فى الصورة العليا. ولو أسلست اللغة قيادها لعبد الرحمن شكرى فارتفع عن نثريه بعض تعبيراته كهاج له أطماعه فى المجال وكأنه غير عزيز النوال وبين ذراعيه بأيد

عجال لاستقامت صياغتها وديباجتها واحتلت مكانها بين القطع الأدبية الكبرى فى الأدب العربى.

وليس الشاعر شخصاً شره العقل معذب النفس يهدف إلى الكمال فحسب ولكنه شخص يمتاز بحساسية فائقة متنوعة. وإلى هذا يشير عبد الرحمن شكرى يقول فى مقدمة جـ٢ «إن روح الشاعر مثل آلة الغناء لابد أن تتهيأ تهيأ خاصاً لكل نغمة من النغمات فيقصر بعض الأوتار ويطال بعضها ويشد وتر ويرخى آخر».

ويقول فى نص آخر أكثر دلالة: «وهو - أى الشاعر - هو الذى عواطفه مثل عواطف الوجود مثل الأمواج أو الرياح أو الضياء أو النار أو الكهرباء وهو الذى يحاكى قلبه الأركستر الكثير الآلات الكثير الأنغام - أليس الوجود أيضاً أركستر آلاته .. الناس وعواطفهم وأعمالهم، الرياح والأمواج والطيور والحيوانات كذلك قلب الشاعر أركستر آلاته العواطف. والشاعر رجل انفعالى فلا ينظم الشاعر الكبير إلا فى نوبات انفعال عصبى فى أثنائها تغلى أساليب الشعر فى ذهنه فتتضارب العواطف فى قلبه ولكن تضاربه لا يزعج نبضه طيور الأنغام الشعرية التى تغرد فى ذهنه ثم تتدفق الأساليب الشعرية كالسيل من غير تعمد منه لبعضها دون بعضها. أما فى غير هذه النوبات فالشعر الذى يصنعه يأتى فاتر العاطفة قليل الطلاوة والتأثير».

ولو ضربنا صفحاً عن التعبيرات الشعرية التى يعبر بها عبد الرحمن شكرى عن فكرته فإن ملخصها أن الشاعر فيلسوف مثالى تشغله مشكلات الوجود ويحاول أن يصل إلى رأى فيها. والوجود بالنسبة إليه هو عواطف الطبيعة من إناس ومحسوسات. وتستقر فيه هذه العواطف أولاً ثم تنتابه نوبات

عصبية يخرج فيها التعبير عن هذه العواطف والأعمال.

وعهدنا بأن الشاعر شخص إنفعالى يصاب بنوبات انفعالية عصبية عهد قديم يتردد الحديث عنها فى كتاب الأغانى فى الحديث عن الشعراء. بل ليست الفكرة مقصورة على شعراء العرب فحسب بل ربما كانت ملكاً شائعاً للشعوب السامية وخاصة فى الحديث عن شعراء الكتاب المقدس(١) ، بل ربما كانت ملكاً شائعاً للشعوب القديمة كلها، ولكن الجديد فيها أن الشعر عملية داخلية فى نفس الشاعر فلا يوجد شيطان أو إله أوملاك فيلقى إليه بما يجب أن يقول. ولكنه شخص خلق هكذا متوقد الفكر متوقد الإحساس يختزن تجاربه ثم تصيبه هذه النوبة فيعبر عما اختزن. وهذه الفكرة هى فكرة مدارس الشعر الأوروبية المختلفة فى أوربا فى القرن التاسع عشر من رومانتيكية ورمزية وبرناسية وفنية وسيريالية وواقعية.

ولكن لا يكفى أن يخلق الشاعر هكذا وأن يتميز بين الناس بصفات خاصة بل لابد له من الاطلاع الدائم المستمر. «والاطلاع شراب روح الشاعر وفيه ما يوقظ ملكاته ويحركها ويلقح ذهنه، ونفس الشاعر ينبوع والاطلاع هو الآلة التى يرفع بها ماء ذلك الينبوع إلى الأماكن العالية والشاعر فى حاجة إلى محركات وبواعث. والاطلاع فيه كثير من هذه المحركات والبواعث والأديب الذى لا يقوم بالاطلاع كالماء الآسن العطن الذى لا يحركه محرك وإنما عمل الشاعر فيما يطلع به من عمل النحل فى قول أبى العلاء:

والنحل يجنى المر من نور الربى   فيصير شهداً فى طريق رضابه

فالعالم الماهر يخرج من الجيد جيداً ولكن العبقرى يخرج من الردئ جيداً،

---

(١) Alfred Guillaume, Prophecy & Divination. Lecture III & V & VII.

ولكن بعض القراء يقرأ على صحيفته ماقد قرأته بدل أن يخرج من أزهار ما قرأ شهداً. وهذا هو الفرق بين العبقرى وغيره من الناس[1] .

وفى هذا نقد لشعراء عصره الذين جفف منابعهم عدم الاطلاع والقراءة وأصابهم ركود الخمول. ومفهوم الاطلاع مفهوم يختلف عن مفهومه لدى مثقفى هذا العصر فقد كان شغلهم أن يقرأوا كتب الدين والفقه. وكانوا يعرضون عن كتب الأدب. وكتب الدين - فى رأى عبد الرحمن شكرى - تبعث الفزع والخوف وتبعد الإنسان عن التنبه لمواطن الجمال فى الحياة، يقول فى اعترافاته «ثم تركت بعد ذلك قراءة كتب التعبد وجعلت أقرأ كتب الشعر والأدب ففطنت إلى جمال الحياة وقللت مطالعتها من ذلك الفزع الذى كان باعثه الدين».

لكن على أى شئ يجب أن يطلع الأديب؟ هنا يتحدث عبد الرحمن شكرى حديثاً عاماً شاملاً عن حاجة الأديب إلى الاطلاع على آداب الأمم الأخرى. فيقول «وإذا قرأ الشاعر آداب الأمم الأخرى أكسبته قراءتها جدة فى معانيه وفتحت له أبواب التوليد. فإن الشاعر الكبير - كى يعبر عما فى نفسه من العبقرية تمام التعبير حتى لا يتبقى بعضها مكتوماً مجهولاً - لابد أن يجدد ذهنه دائماً بالاطلاع وأن يحرك به نفسه وأن ينوع من ذلك الاطلاع. فإن شره الإحساس والتفكير هو ميزة العبقرى. فإن مذاهب القول التى تستلزمها حياتنا تقتضى درس آداب العناصر الأخرى التى عمرت العالم وأنشأت لها حضارة وعلوماً وفنوناً. فإن درسها يوسع عقولنا ويجدد آمالنا وقوانا ويهيئ وحى ذكائنا ويعلى خيالنا. ولكن ينبغى ألا تكون ناقلين بل ينبغى أن نكون مفكرين باحثين فيها».

(١) عبد الرحمن شكرى،مقدمة جـ ٣ .

ولكن هذا كلام لا يدل على الكثير فلم يحدد لنا نوع الثقافة التى يتطلبها أو على الأصح لم يحدد لنا على وجه الدقة مصادر الثقافة التى رجعت إليها مدرسته. فإذا ما انتقلنا إلى أحد تلاميذ هذه المدرسة النابهين وهو خليل شيبوب وجدناه يقول فى مقدمة الفجر الأول «إن من يمعن فى الشعر الحديث نظرة استقصاء لابد له من التنبيه إلى أمر جلل وهو أن النشء الحاضر عامل على مجاراة المدنية السكسونية فى الترامى وراء العويص والشاذ من خيالها ومعانيها، بينما كان النشء السابق يستوحى المدنية اللاتينية ويتقرب إلى طرائق رجالها والشعراء منها، ولا شك أن الشرقيين وغرائزهم ونزعة نفوسهم إلى شرود الخيال الذى تزنه الحكمة بمعيار الحياة حتى تدنى أقصى ما قصى منه، لاشك أنهم بذلك أقرب إلى محاكاة المدنية اللاتينية بما يحولونه منها إلى لحمهم ودمهم لتستقل بذلك نفسيتهم وتبرز شخصيتهم. ولا يجهل المعنيون بهذه الإشارة: أن المدنية السكسونية بنت المدنية اللاتينية وأن مذهبها فى الخيال قد نشأ فى فرنسا ثم عبر نهر الرين إلى ألمانيا ومنها ركب البحر إلى إنجلترا لأن مبتدعيه برنار وسان بيير وجان جاك روسو وشاتوبريان وما فى هؤلاء من نظم تابعين. وقد استوهبهم إياه غوته العظيم وعنه أخذ بيرون وشللى وغيرهما. ولكن الآخذين تفردوا به لقوة طبيعة التحويل فى نفوسهم حتى كأنهم مبتدعوه ومن مدهشات التطور أن هذا المذهب بقى متابعاً سيره حتى عاد إلى مهده فرنسا مصطبغاً بصبغة جديدة فتناوله لامارتين وموسيه وهوجو ومن نحا نحوهم. نعم لا وطن للفن ولكن لكل أمة ميزة عما سواها، لذلك ترى أن استقاء المذهب منمنبعه أوفى بالحاجة منه وأتم انطباقاً على طبائعنا وحياتنا الشرقية بما يلائمها ويتفق معها حتى يجيئ الرقى حثيثاً ويصقل الوضوح شعراً. إنما عيبه اضطراب معانيه

وبعده عن المألوف فى عيشتنا وأن ينظم الشاعر لأهل لغته من الأجيال الحضارة والمقبلة».

ومع ما فى هذا النص من خلط وأخطاء تاريخية عن نشأة الرومانتيكية وتداولها بين الأمم، وما فيه من تقصير فى فهم مدلول الرومانتيكية والمذاهب التى ظهرت بعد ذلك مما يمثل فهم هؤلاء الشعراء للمذاهب المختلفة إلا أن فيه بياناً صريحاً على أن معظم هؤلاء الشعراء كانوا يقرأون الإنجليزية ويعتمدون عليها فى ثقافتهم.

ولكن ثقافة هذه المدرسة كما يجب أن نتصورها عقلياً لابد أن تكون ذات شقين: أولهما عربية وثانيهما أوروبية. والإشارات التى يشيرها عبد الرحمن شكرى إلى هذين النوعين من الثقافة غامضة ولا يعيننا خليل شيبوب على ذلك عوناً كبيراً. فلننتقل إلى كاتب آخر كان من تلاميذ هذه المدرسة هو وأخ له وتربيا فى أحضانها وإن كان قد أنكر بعد أن أصبح شيئاً مذكوراً تلمذته على صاحبها. هذا هو العقاد. يقول فى نص طويل فى آخر كتابه «شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل الماضى» «الجيل الناشئ بعد شوقى كان وليد مدرسة أوغلت فى القراءة الإنجليزية ولم تقصر قراءتها على أطراف من الأدب الفرنسى كما كان يغلب على أدباء الشرق الناشئين فى أواخر القرن الغابر، وهى على إيغالها فى قراءة الأدباء والشعراء الإنجليز لم تنس الألمان والطليان والروس والأسبان واليونان واللاتين الأقدمين. ولعلها استفادت من النقد الإنجليزى قدر فائدتها من الشعر وفنون الكتابة الأخرى. ولا أخطئ إذا قلت أن هازلت هو إمام هذه المدرسة كلها فى النقد أنه هو الذى هداها إلى معانى الشعر والفنون وأغراض

الكتابة الأخرى ومواضع المقارنة والاستشهاد، وهذه المدرسة المصرية ليست مقلدة للأدب الإنجليزى ولكنها مستفيدة منه مهتدية على ضيائه. ولقد كانت المدرسة الغالبة على الفكر الإنجليزى بين أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر هى المدرسة التى كانت معروفة عندهم بمدرسة النبؤة والمجاز أو هى المدرسة التى تتألق بين نجومها أسماء كاريل وجون ستيوارت ميل وشيللى وبابرون ووردزورت، ثم خلفتها مدرسة تجمع بين الوقاعية والمجازية وهى مدرسة براوننج وتنيسون وأمرسون ولونجفلد وبو ويتمان وهاردى وغيرهم ممن دونهم فى الدرجة والشهرة. وقد سرى من روح هؤلاء الشئ الكثير إلى الشعراء المصريين الذين نشأوا بعد شوقى وزملائه ولكنه كان سريان التشابه فى المزاج واتجاه العصر كله، ولم يكن تشابه التقليد والفناء أو هو سريان جاء من تشابه فى فهم رسالة الشعر والأدب لا من تشابه فيما عدا ذلك من تفصيل».

وهذه دعوى عريضة تحاول أن تعطينا فكرة عن شعراء التجديد وقد أصبحوا شعراء عالميين يقرأون كل شئ ويبحثون فى كل شئ شأنهم فى ذلك شأن كبار شعراء الإنسانية. وربما كان الأمر كذلك إلا أن البحث الدقيق المستقصى فى هذا يثبت غير ما يقوله العقاد. والذى لاشك فيه أن من يملك ناصية لغة أوروبية حية راقية كالإنجليزية أو الفرنسة أو الألمانية يستطيع أن يقرأ بها نتاج ما أبدعته عبقريات هذه اللغات جميعاً مما يذكر العقاد. وربما كان صحيحاً أن شعراء هذه المدرسة قد تأثروا بهازلت فى كتاباته النقدية فهناك بعض الأفكار التى تشابه ما قد يقول به. ولكنّا نشك شكاً قوياً فى أن هؤلاء الشعراء قد قرأوا دواوين كاملة للشعراء الإنجليز أو لغيرهم من شعراء اللغات

الأخرى وأغلب الظن أنهم قرأوا منتخبات شعرية ككتاب الخزانة الدهبية[١] الذى جمعه فرانسيس بولجريف أستاذ الشعر بجامعة أكسفورد. وهى مجموعة من الشعر الغنائى الذاتى لشعراء الإنجليز من عهد ما قبل شيكسبير إلى نهاية القرن التاسع عشر وهو لا يذكر شيئاً من شعر الملاحم أو الشعر التمثيلى. ومما يرجح لدينا هذا الرأى أن معظم ما ترجمه العقاد والمازنى وعبد الرحمن شكرى من مقطوعات شعرية موجودة فى هذه المجموعة، كما أن المفهوم الغربى الذى صدرت عنه هذه المجموعة هو نفسه مفهوم الشعر لدى هذه المدرسة. ونرجح أن ما قرأه أصحاب هذه المدرسة من أدب اللغات الأخرى كان منتخبات ترجمها المترجمون فى عصور متباينة إن كانوا قد قرأوا شيئاً منها على الإطلاق. فلا يبدو فى ديوان عبد الرحمن شكرى ما يدل أية دلالة على قراءة فى أدب أوربى آخر.

والإشارات العامة إلى قراءاتهم فى الأدب العربى توحى بأنهم قد قرأوا من هذا الأدب نصوصاً جاهلية وإسلامية وعباسية. وهذه الإشارات كثيرة لدى عبد الرحمن شكرى وكثيرة لدى العقاد. ونحن لانشك فى أنهم قرأوا شيئاً من الأدب الجاهلى والإسلامى، ولكنا نشك شكاً قوياً فى أنهم تعمقوا دراسة هذين العصرين فكل الأمثلة التى يوردها عبد الرحمن شكرى والعقاد والمازنى للتدليل على آرائهم فى اللغة ومفهوم الشعر أمثلة عباسية فهم يذكرون المتنبى وأبا العلاء والشريف الرضى وابن الرومى ونحس فى شعر بعضهم وبعض شعر عبد

(١) محمد مندور الشعر المصرى بعد شوقى وقد ترجم مندور Golden Treasury بالكنز الذهبى والصحيح أن Treasury معناها الخزانة أو الصندوق الذى يحتفظ فيه بالكنز. وتسمى وزارة الخزانة The Treasury بالإنجليزية.

الرحمن شكرى نفسه روح قصائد عباسية قد اشتهرت وأصبحت قطعاً تاريخية فى سجل الأدب. ولو قرأ هؤلاء شعر الجاهليين والأمويين لعرفوا أن معظم التعبيرات التى شغفوا بها تعبيرات قد سبق هؤلاء الشعراء إليها ولأحسوا إحساساً أكثر عمقاً باللغة ويتطورها ولاسمحت لهم اللغة وأعطيت أكثر ممن أعطتهم(١) .

ولا يكتفى عبد الرحمن شكرى بأن تقتصر ثقافة الأديب على ما يقرأ من أدب عربى وأدب أوروبى مع ما فى هذه القراءة الممنوعة من إتساع لأفق الشاعر والكاتب وفتح لمغاليق نفسه ووصلها بتجارب أمم وأجناس مختلفة، ولكنه ينبه إلى أن هذه التجربة التى تأتى من طريق الكلمة المكتوبة قد تكون تجربة جامدة. فهى تأتى عن طريق اللغة، واللغة مع ما فيها من قدرة فى بعض الأحيان – وخاصة فى قلم الكاتب الكبير – على التعبير وإعطاء ظلال مختلفة للتجربة الإنسانية إلا أن هذه الظلال كثيراً ما تتلاشى وكثيراً ما تخبو الشحنة العاطفية التى حملها الشاعر إياها وتصبح وسيلة لنقل الأفكار فحسب. وتصبح التجربة الإنسانية تجربة فكرية مجردة. وهنا ينبه عبد الرحمن شكرى إلى حاجة الأدباء إلى نوع آخر من الثقافة يصلهم بالتجربة الحية المتيقظة وينتج للأديب أفكاراً وسوراً محتفظة بشحنها العاطفية، يقول فى مقدمة جـ٣ «للشاعر أن يتعرض لما يهيج فيه العواطف والمعانى الشعرية وأن يعيش عيشة شعرية موسيقية بقدر استطاعته، وينبغى له أن يعود نفسه على البحث فى كل عاطفة من عواطف قلبه وكل دافع من دوافع نفسه لأن قلب الشاعر مرآة الكون فيه يبصر كل عاطفة جليلة شريفة فاضلة أو قبيحة مرذولة وضيعة».

فى هذا النص نقد وتوجيه، نقد لما كان عليه شعراء العصر من جمود وحياة رتيبة صامتة لاصلة بينها وبين ما يتيح للشاعر أن يجدد نفسه. وربما

(١) محمد مندور – الشعر المصرى بعد شوقى.

كان مصدر الفكرة ما قرأه عن حياة الشعراء فى القرن التاسع عشر وهى حياة مملوءة بالمغامرات والاندفاعات والبحث عن كل التجارب الحسية والروحية التى يستطيع الشاعر أن يحصل عليها. فكانوا يتعقبون مواطن الجمال الطبيعى والمثيرات العاطفية التى تثير انفعالهم حتى يروا الصور المختلفة للإنسان فى تصرفاته والأشكال المختلفة التى تتخذها عواطفه وأفكاره. فرحل الشعراء الإنجليز من بلادهم إلى إيطاليا وسويسرا واليونان فرأوا مناظر جديدة وألواناً من العواطف مختلفة. وكانوا يقومون بهذه الرحلات وكأنهم يكتشفون مجاهل جديدة فى أعماق الطبيعة والإنسان. وفر الشعراء الألمان إلى فرنسا هرباً من القيود التى يفرضها عليهم نظامهم الاجتماعى والسياسى إلى فرنسا وباريس حيث الحرية المطلقة والاندفاع المطلق حيث لا سدود ولا قيود. وهاجر بعض الشعراء والفنانين من أوربا جميعاً إلى مجاهل إفريقيا يبحثون عن الإنسان البدائى الذى لم تفسده الطبيعة بحثاً عن الألوان الجديدة والعواطف الإنسانية الساذجة التى لم يفسدها سلطان العقل ولا تقييد الإرادة. وعاش هؤلاء الأدباء فى بلادهم عيشة لا تؤمن بخيرية الإرادة وسلامة العقل ولكنها آمنت بأن العاطفة خيرة صادقة لايمكن أن تؤدى بالإنسان إلى مواطن الهلاك.

والذى لاشك فيه أن هذه الحياة الموسيقية الشاعرية قد تتوفر للشاعر دون جهد منه، فقد تكون ظروف مولده وظروف عصره وحياته ظروفاً مثيرة لأشجانه وعواطفه كما كانت ظروف دانتى وشيكسبير والمتنبى وأبى العلاء وقد لاتكون وعند ذلك يحتاج الشاعر إلى أن يقوم بجهد واع للاتصال بالحياة حتى تتيسر له القوى المحددة لعواطفه وانفعالاته. ويجب ألا يكتفى الشاعر بتلقى هذه التجارب بل يجب أن يعقل التجارب وأن يعيها وأن يفكر فيها حتى يستطيع أن يستفيد منها فى خلق بنائه الفنى.

وإذا كان هذا هو تصور هذه المدرسة للشاعر شخصيته وثقافته وحياته فأى نوع من الشعر يجب أن يصدر عنه؟ هنا يوجه السؤال الخالد فى النقد إلى عبد الرحمن شكرى ومدرسته .. ما هو الشعر؟ يقول عبد الرحمن شكرى فى قصيدة قصيرة فى الجزء الثانى من الديوان بعنوان شكرى شاعر:

قد طال نظمى للأشعار مقتدرا	والقوم فى غفلة عنى وعن شانى
قد أولعوا بكبير السن أو رجل	بنى له الجاه ما يغلو به البانى[1]
ولو سئلت إلى حيث القريض لقا	بين الأثافى وربع المنزل الفانى
ولو سئلت فقلت الشعر فى خير	من السياسة فى زور وبهتان
ولو سئلت فقلت الشعر مبتذلا	فى وصف مخترع أو ذم ازمان
لقيل نعم لعمرى أنت من رجل	جم المحاسن من صدق وتبيان
وإنما الشعر تصوير وتذكرة	ومتعة وخيال غير خوان
وإنما الشعر مرآة لغانية	هى الحياة فمن سوء واحسان
وإنما الشعر إحساس بما شغفت	له القلوب كأقدار وحدثان
قالوا أتيت بشعر كله بدع	فقلت نعم لعمرى قولة الشانى
من كل معنى يروع الفهم طائله	معنى من الجان فى لفظ من الجان
من كل معنى كموج البحر مطرد	جم الجلال فلولا الله اعيانى
هذى المعانى تناجيهم فما لهم	لا ينصتون بأفهام واذهان
متى يتاح لهم شاد بما رقصت	له القلوب وتحنان كتحنان
هل فى أكابرهم رد لذى أدب	من كف كل حديث الكف فنان

(١) يخيل إلينا أنه ينقد شوقى فى هذه الأبيات.

بعد أن يهاجم شكرى الشعراء فى عصره والموضوعات التى يتحدثون فيها من بكاء على الديار ووقوف عليها وحديث عن السياسة والأشخاص يبدأ فى تعريف الشعر. والشعر لديه تصوير لما تراه الحواس وتذكرة بما رأت وإمتاع للأرواح وخيال دقيق لا يضل. والشعر مرآة غانية تنقل صورة صادقة للحياة بما فيها من شر وخير. والشعر تعبير عن القلوب وإحساساتها بما يحدث فى الحياة وما يصيب به القدر الناس. والشاعر مغن يشدو بما فى قلوب الناس جميعاً.

ولكن هذا الكلام مع ما فيه من جمال غامض لا يصور لنا شيئاً دقيقاً نحسه ونلمسه وهو يثير المشكلات ولا يحلها وإن كانت تبدو فيه بذور نظرية جديدة. فالشعر فى نظره تصوير لانفعالات النفس بالحياة بكل ما فيها، ولكن ما هى الحياة وكيف يصورها الشعر؟ لنستمع إلى قصيدة أخرى فى الجزء الثالث. يقول ص١٦ قصيدة «الشعر والطبيعة»:

إذا غنت الأطيار فى الأيك صدحا ... تغنت لأشجان الفؤاد طيور
وللريح هبات وللنفس مثلها ... تغنى رضاء فيهما ودبور
وما الشعر إلا القلب هاج وجيبه ... وما الشعر إلا أن يثير مثير
نرى فى سماء المفس ما فى سمائنا ... ونبصر فيها البدر وهو منير
وما النفس إلا كالطبيعة وجهها ... رياض وزضواء بها وبحور
وفيها صراخ أليم أن ماج موجه ... وفيها خرير خافت وغدير
وليل وأصباح لها وكواكب ... تسير بآفاق لها وتدور
إذا كنت فوق الروض فالقلب طائر ... يغنى على أغصانه ويطير
وإن كنت فوق البحر فالقلب موجه ... تسرب فى أمواجه وتسير
وإن كنت فوق الشم فالقلب نسرها ... وللنسر فى شم الجبال وكور

وتنثـر أغـصـان الخـريف زهورها كـمـا جـاد بالشـعـر الجليل شـعـور
فـيـهـا قوم مـا للجـهل ملء عـيـونكم ألســــتم تـرون الـدائـرات تـدور
لبـســـتم على الأيام ثوب مــذلة فكيف بنضـو الثـوب وهو نضـيـر
إذا صاح ذاك الغير فيكم صياحه طربتم وقلتم شـاعـر وكـبـيـر
ويزعـــجكم أن الـطيــور هوازج ويطربكم أن الغناء نعـــيــر
أصـاب ذكـائى منكم برد طبـعكم وأطفـــأ منى القلب وهو قـــدير
ويصـدأ طبـعى فى خـبـيث هوائكم وجـــوكم بـالذاهبــــات يمور
فـلا تحسـبـوا أنى أقـول لتـسـمـعـوا ولا أن مـــثلى بالقنوط جـــدير
ومـاذا يـفـيـد الشـعـر والقلب مـيت وهل للنفـوس الهـامـدات نشـور
إذا كان يحيى الشعر نفساً مريضة فـهـيـهـات تحيا النفس وهى قـبور

هذه الصورة رمـزية عن الشـعـر فـالشـعـر تعـبـيـر عن النفس، والنفس كالطبيعة، والنفس تغنى كما تغنى الطيور فى الطبيعة وتعزف الريح بها كما تعزف بالطبيعة ثائرة مرة وهينة مرة أخرى، وتشرق النفس كما تنير السماء عندما يشرق البدر فيها. وفى النفس ما فى الطبيعة من جمال الرياض والأضواء وما فـيـهـا من عويل وصـراخ عندما يصطخب الريح ويعتو، وفـيـهـا أيضـاً هذه الموسيقى الهينة اللينة موسيقى الخرير الخافت. فالنفس كالطبيعة والشعر تعبير عن هذه النفس المضطربة التى تنفعل انفعال الطبيعة. ولكن أتكون الحياة هى توقيعات هذه الطبيعة؟ أتكون حقائقها هى حقائق هذه الطبيعة التى نراها فى أشكال مختلفة وصورة متباينة ثائرة مرة وخافتة ساكنة مرة أخرى؟ أهذه هى المشكلة الكبرى التى شغلت عبد الرحمن شكرى فى شعره؟ لنقرأ قصيدة أخرى فى الجزء الأول عنوانها «الشعر»:

إن النفوس صحائف ... الشعر من آياتها

والنفس طير صادح ... والسحر فى نغماتها

لو راع كسر الدهر شئ ... ريع من نبراتها

فنرى الحياة قنيصة ... فى الشعر من عقداتها

والعيش نهزة شاعر ... يقتص من ملكاتها

والشعر تاريخ النفوس ومعقل لحياتها

والشعر كأس للنفوس ... حذار من نشواتها

والشعر ورد يانع ... غرسته فى جناتها

والنفس ريح قد هفت ... بالشعر من نفحاتها

والنفس طوراً كالسموم ... تروع فى لفحاتها

والنفس بحر زاخر ... والشعر من موجاتها

والنفس طير فى الحياة ... يطير فى روضاتها

فى أرضها وسمائها ... غرد وفى جنباتها

أن القلوب خوافق ... والشعر من نبضاتها

فترى الحياة جميعها ... منشورة بصفاتها

والشعر مرآة الحياة ... تطل فى مرآتها

تجلو أساليب الحياة ... تلوح فى صفحاتها

فتراه فى آلامها ... وتراه فى لذاتها

والشعر فى عبراتها ... والشعر فى ضحكاتها

وهو المعين على الحياة ... يغض من نكباتها

والشعر نور ساطع   عاد على ظلماتها
ويصوغ من ألم النفوس اللحن فى أناتها
ويضيئ كل جريمة   فيبين عن غاياتها
فهو الخير بما يحث   النفس فى فعلاتها
للنفس نشوة راقص   والشعر من رقصاتها
للنفس همة ساحر   والشعر من نفثاتها
فى كل نفس منزل   للشعر من حركاتها
فى الطفل والرجل الكبير يجول فى حالاتها
وتراه فى فتيانها   وتراه فى فتياتها
فى حزنها وسرورها   وطموحها وشكاتها
والشعر نغمة صادح   والنفس من آلاتها
أشجانها أوتارها   والشعر من رناتها
ولكل شئ مبعث   للنفس من رقداتها
والشعر كالإلهام يأ   تى النفس فى يقظاتها
والكون آية شاعر   يأتى بمبتكراتها

فى هذه القصيدة يضع عبد الرحمن شكرى المشكلة كاملة تحت أعيننا. فليست الطبيعة هى الحياة وإنما هى جزء منها. وإنما الحياة أساليب مختلفة وأشياء مختلفة فيها آلام وفيها لذات وفيها عبرات وفيها ضحكات وفيها نور وفيها ظلمات. وكل هذه الأشياء توقع أنغامها فى النفس فتنفعل لها النفس انفعالاً مناسباً ويجيش فيها الشعر فيخرج تعبيراً عن هذه الانفعالات. وهذه المثيرات

التى تثير نفس الشاعر هى نفسها المثيرات التى تثير أنفس الناس جميعاً، ومن هنا كان التعبير تعبيراً إنسانياً عاماً. يقول فى مقدمة الجزء الثالث «والحياة فى نظر الشاعر الذى يعيش لفنه الجليل قصيدة رائعة تختلف أنغامها بإختلاف حالتها، ففيها نغمة البؤس والشقاء وفيها نغمة النعيم والجذل وفيها أنغام الحقد واللؤم والشر والندم واليأس والكره والغيرة والحسد والمكر والقسوة وأنغام الرحمة والجود والأمل والرضا والحب. فالشاعر الكبير هو الذى يعرف كيف يقتبس من هذه الحالات أنغامها ويوقعها شعراً. وهو الذى عواطفه مثل عواطف الوجود مثل الأمواج أو الرياح أو الضياء أو النار أو الكهرباء. وهو الذى يحاكى قلبه الأركستر الكثير الآلات الكثير الأنغام. أليس الوجود أيضاً أركستر آلاته الناس وعواطفهم وأعمالهم والرياح والأمواج والطيور والحيوانات».

الشعر إذن تعبير عن حالات النفس المختلفة. هو تعبير عن الوجدان.

وقد قال:

ألا يا طائر الفردوس   أن الشعـــر وجــــدان

وهذه دعوى خطيرة فى تاريخ الأدب إذ أنها ترفض جميع أنواع الشعر الموضوعى من ملامح وتمثيليات ولا تعترف إلا بالشعر الغنائى. وقد اعترف عبد الرحمن شكرى بذلك إذ يقول فى مقدمة الجزء الخامس من الديوان: «ولشعر العواطف رنة ونغمة لا تجدها فى غيره من أصناف الشعر وسيأتى يوم من الأيام يفيق الناس فيه إلى أنه الشعر ولا شعر غيره» الشعر نغم مطلق يعبر عن النفس الإنسانية فى حالاتها المختلفة شأنه فى ذلك شأن الموسيقى:

إنمـــا الشعـــر نغمـــــة   كحنـــين المزامــــــر

ولكن ما يقول عبد الرحمن فى الإلياذة والأوديسا لهوميروس والإنيادة لفرجيل أو الكوميديا الإلهية لدانتى والفردوس المفقود لملتن؟ وما يقول فى مسرحيات سفوكليس ويوريبيديس وأرسطوفانيس وكورنى وراسين وموليير وشكسبير وكل ما أنتجته العبقريات الفذة فى تاريخ الإنسانية الطويل؟ أليس هذا شعراً؟ ولم يكن هذا التصور فى فهم الشعر شيئاً جديداً أحدثه عبد الرحمن شكرى، ولكنه كان مفهوم الشعر لدى المدرسة أو المدارس التى أخذ عنها من مدارس القرن التاسع عشر. فقد كان مفهوم الأدب يتغير لدى هذه المدارس بتغير تحمسهم لنوع خاص من الأدب. وليس يعنى هذا أن هذه المدارس الأوروبية لم تعالج أنواع الأدب المختلفة من شعر غنائى وتمثيلى وملحمى وقصة ورواية وغير ذلك ولكنها لم تكن تقبل إلا نوعاً واحداً من هذه على أنه الأدب الحقيقى.

والسؤال الثانى الذى يحتل مكانة أساسية فى أية نظرية للأدب هو ما هى وظيفة الشعر؟ ويصدر هذا السؤال عن مفهوم عميق لمعنى الجهد الإنسانى. فلا يوجد مجهود إنسانى ليس له هدف عميق فى حياتها أفراداً أو جماعات وإلا كان الجهد الذى تبذله عبثاً لا طائل منه. فما هى وظيفة الشعر؟

يقول عبد الرحمن شكرى فى مطلع مقدمة الجزء الرابع «أن وظيفة الشاعر فى الإبانة عن الصلات التى تربط أعضاء الوجود ومظاهره. والشعر يرجع إلى طبيعة التأليف بين الحقائق ومن أجل ذلك ينبغى أن يكون الشاعر بعيد النظرة غير آخذ رواء المظاهر مأخذه نور الحق. فيميز بين معانى الحياة التى تعرفها العامة وأهل الغفلة وبين معانى الحياة التى يوحى إليه بها الزبد. وكل شاعر عبقرى خليق أن يدعى متنبئاً، أليس هو الذى يرى مجاهل الزبد

بعين العقل فيكشف عنها غطاء الظلام ويرينا من الأشعار الجليلة ما يهابها الناس فتغرى به أهل القسوة والجهل؟».

والأدب كما تصوره عبد الرحمن شكرى هو مجموع عواطف الناس وأفعالهم وأعمالهم وظواهر الطبيعة المختلفة. ويتكون مفهومنا عن هذا الوجود من مجموعة الإيقاعات التى توقعها هذه المظاهر فى نفوسنا. ولكن السؤال الهام هو لم ننظم هذه الإيقاعات المختلفة ونخرجها للناس شعراً؟ ولم يهتم أو يجب أن يهتم الناس بهذا الشعر؟ فلنتتبعه فى شعره لعلنا نجد جواباً عن هذا السؤال. يقول فى قصيدة فى الجزء الرابع:

إنما الشعر فى الحياة كمنظار ناظر
يصف الناس كلهم من تقى وفاجر
يشعر المرء حالهم من صروف المقادر
يرفع النفس سحره عن وهاد الحقائر
لسماء العظائم عن حضيض الصغائر
فهو دين لطامح من مصيب وعاثر
يصف العيش فى الكمال عديم المحاذر
فيحن الورى إليه حنين المسافر
فيه إغراء وارد وبه حث صادر
يجعل اليأس والطموح دواء المغامر
يدفع النفس بالخيال لورد المآثر
يبلغ النفس أفقها كجناح لطائر

لاتقـاس النفـوس بالمال فى ذخـر ذاخـر
وهو دين الضـمـائر لا مـقـال المنابر
يفـتح النفس ضـوؤه مـثل ضـوء التـباشـر
مـثلمـا يفـتح الصـبـاح زهى الأزاهر
يلقح النفس ولكن رب نفس كـعـاقـر

فى هذه القصيدة يشرح لنا وظيفة الشعر على أنها التعبير عن الحياة حتى نستطيع أن نعرف ما فيها من طموح وتراجع وخير وشر وكمال وقبح وهو يغنى النفس بهذه المعرفة عن الحياة. أتكون هذه الوظيفة أخلاقية؟ أيكون هدف الشعر أن يبين لنا محاسن الحياة فنقبل عليها أو مساوءها فنرفضها؟ ولكن هذا الإتجاه يتعارض مع السياق العام لنظريته، فإذا كان هذا هكذا لكان شعر المدح أولى بأن يبين للناس ما يجب أن تكون عليه خلاقهم وأعمالهم حتى يصيروا من عظماء الرجال، ومثل هذا الشعر رفضه عبد الرحمن رفضاً باتاً. أفتكون مجرد المعرفة حتى تستطيع النفس أن تبلغ كمالها من طريق الإتصال بالعالم حولها؟ ذلك أجدر بأن يكون تفكير عبد الرحمن شكرى.

ولكن لم يقول الشاعر الشعر؟ عن هذه النقطة يسكت عبد الرحمن شكرى مع أهميتها الضخمة فى فهم وظيفة الشعر. فلابد أن تكون للشعر الوجدانى وظيفة بالنسبة لكاتبه وإلا فما حاجته لكتابته، كما لابد أن تكون له وظيفة بالنسبة للجمهور الذى يتلقى هذا الشعر. وقد تكون المعرفة الوجدانية فى حد ذاتها سبباً فى اقبال الناس على قراءة الشعر الوجدانى، ولكن ما الذى يدعو الشاعر إلى أن يكتب. أما وقد سكت عبد الرحمن فليكن دليلنا على هذا نصاً من

أحد تلاميذ هذه المدرسة. وهنا نذهب إلى الجزء الأول فنرى صاحبه[١] يقول في مقدمة ديوانه: «وبعد فهذا شعر نظمته لأروض به نفسي في خلواتي وأرضيها بما يجدد بهجتها في أفراحها أو يسلبها همومها في أتراحها فإن أحسنت فلي أو أسأت فعلي. وفي هذا الشعر مافيه من تردد الضعف وذهول الحيرة وتنفس الصعداء غير أن الإخلاص شفيع له وكفى بالشاعر بؤساً أن يرمي بقلبه إلى الناس وأن يطرح بين يدي الجمهور خاصة حسه ويزهدونه في يومه وأمسه فلغير هؤلاء ينظم الشعر والله ولي الأمر».

هنا يبدو أن الشاعر يرى أن وظيفة الشعر هي مجرد إخراج هذه الطاقة المختزنة في النفس الإنسانية والتخلص منها، ولكن لم يهتم الناس بطاقة إنسانية شخصية ولم يهتم الشاعر بأن يخرج هذه الطاقة منغمة موسيقية مطربة، ولماذا يهتم الناس بما يكشف لهم الشاعر من حقائق منغمة موسيقية؟ أتكون هناك حاجات نفسية ثابتة يصدر عنها الشعر وهي عميقة الأغوار في نفس الإنسان. وهنا تصمت المدرسة جميعاً فلا تكشف شيئاً. فلنلتمس إذن شرح هذه الوظيفة لدى شخص آخر يصدر شعره عن نفس المفهوم الشعري الذي صدر عنه شعر شكري وأصحابه. وسيكون الغربال لميخائيل نعيمة هو مرجعنا هذه المرة وسنراه يتحدث حديثاً صريحاً عن وظيفة الشعر على أنها تعبير عن حاجات نفسية ثابتة وهذه الحاجات هي[٢] :

(أولاً) حاجتنا إلى الإفصاح عن كل ما ينتابنا من العوامل النفسية من رجاء ويأس وتوتر وفشل وإيمان وشك وحب وكره ولذة وألم وحزن وفرح

(١) خليل شيبوب.

(٢) لخص مندور في كتابه الشعر المصري بعد شوقي ماجاء في الغربال في هذه النقط الأربع.

وخوف وطمأنينة وكل ما يتراوح بين أقصى هذه العوامل وأدناها من الانفعالات والتأثرات.

(ثانيا) حاجتنا إلى نور نهتدى به فى الحياة وليس من نور يهتدى به غير نور الحقيقة حقيقة ما فى أنفسنا وحقيقة ما فى العالم من حولنا، ونحن إن اختلف فهمنا عن الحقيقة لسنا ننكر أن فى الحياة ما كان حقيقة فى عهد آدم ولايزال حقيقة حتى اليوم وسيبقى حقيقة فى آخر الدهر.

(ثالثا) حاجتنا إلى الجميل فى كل شئ ففى الروح عطش لا ينطفئ إلى الجمال وكل ما فيه مظهر من مظاهر الجمال. فإننا وإن تضاربت أذواقنا فيما نحسبه جميلاً ونحسبه قبيحاً لا يمكننا التعامى عن أن فى الجياة جمالاً مطلقاً لا يختلف فيه ذوقان.

(رابعا) حاجتنا إلى الموسيقى ففى الروح ميل عجيب إلى الأصوات والألحان لاندرك كهنه فهى تهتز لقصغ الرعب ولخرير الماء ولحفيف الأوراق لكنها تنكمش من الأصوات المتنافرة وتأنس وتنبسط بما تألف منها.

هذا هومفهوم الشعر لدى هذه المدرسة. ومن هذا نرى أنه مفهوم يختلف عن مفهومه فى عصور الأدب العربى المختلفة. فلم يعد الشعر تعبيراً عن أعمال مجيدة قامت بها قبيلة أوقام فرد. ولم يعد تسجيلاً لأحداث يفتخر بها أفراد القبيلة حتى تسير مع الركبان وتكون حديث الدهور. ولم يعد تعبيراً سياسياً أو دينياً يتحمس للأمويين على العلويين أو للخوارج على المرجئة. ولم يعد شعراً تسمر به المجالس ويتناول أحداثاً جزئية من أحداث الحياة. ولم تعد وظيفته أن يكون سجلاً يحفظ وقائع العرب كما كان فى الجاهلية أو يقوم مقام الخطابة والصحافة كما كان أيام النبى وأيام الأمويين. ولم يعد وسيلة لإرضاء كبرياء

الولاة والأمراء والخلفاء وإلتماساً لعطائهم كما كان عند العباسيين. وإنما أصبح تعبيراً ذاتياً عن إحساسات إنسانية تجاه عواطف إنسانية عامة لا صلة بينها وبين حادث معين أو واقعة معينة أو شعب معين أو جنس معين أو جيل معين. وأصبحت وظيفته هى إرضاء حاجات نفسية ثابتة فى طبيعة النفس الإنسانية سواء أكانت نفس أمير أم صعلوك. هذا هو المفهوم الجديد للأدب. وقد طبقه عبد الرحمن شكرى على شعره تطبيقاً دقيقاً فلا نكاد نجد له فى ديوانه قصيدة قالها فى مناسبة إلا النذر القليل. وتبعه شعراء الاسكندرية الآخرون فلم يشغلهم شعر المناسبات عن شعر الوجدان.

ولكن التعبير عن العواطف لابد أن يتم من طريق اللغة. فاللغة هى المادة التى ينحت منها الشاعر صوره كما ينحت المثال صورته من الحجر والموسيقى من الأنغام والرسام صورته من الألوان. وللغة الشعرية قوالب هى الأوزان وللأوزان قيود هى القوافى. أما عن اللغة فلم يشر عبد الرحمن شكرى أو غيره إلا إلى تبسيطها والرجوع بها إلى عهدها الأول عندما كانت معبرة تعبيراً صادقاً لاتعمل فيه ولا تصنع. أما فى التطبيق فقد استعمل الرمز وفعل غيره مثله. أما عن الوزن فلم يتعرض صاحب المدرسة له بقليل أو كثير بل احتفظ بالأشكال القديمة وصب فيها مادته الجديدة، ولكن تعرض لها شاعر آخر من شعراء الاسكندرية هوخليل شيبوب، أما القافية فقد زاوج فيها وأرسل. وسنعالج كلاً منها معالجة تفصيلية ولنبدأ باللغة. ولكى نفهم حقيقة اللغة التى استعملها عبد الرحمن شكرى نقرأ قصيدة من شعره اسمها حلم البعث جـ٣ ص٣١:

رأيت فى النوم أنى رهن مظلمة ... من المقابر ميتاً حوله رمم

ناء عن الناس لا صوت فيزعجنى ... ولا طموح ولا حلم ولا كلم

مطهر من عيوب العيش قاطبة ... فليس يطرقنى وهم ولا ألم

ولست أشقى لأمر لست أعرفه ... ولست أسعى لعيش شأنه العدم

فلا بكاء ولا ضحك ولا أمل ... ولا ضمير ولا يأس ولا ندم

والموت أطهر من خبث الحياة وأن ... راعت مظاهره الأحداث والظلم

مازلت فى اللحد ميتا ليس يلحقنى ... نبح العدو وبى عن نبحه صمم

مرت على قرون لست أحفظها ... عبرا كان مر بى الآباد والقدم

حتى بعثت على نفخ الملائك فى ... أبواقهم وتنادت تلكم الرمم

وقام حولى من الأموات زعنفة ... هوجاء كالليل جم لجه عرم

فذاك يبحث عن عين له فقدت ... وتلك تعوزها الأصداغ واللمم

وذاك يمشى على رجل بلا قدم ... وذاك غضبان لا ساق ولا قدم

ورب غاصب رأس ليس صاحبه ... وصاحب الرأس يبكيه ويختصم

ويبحثون عن المرآة تخبرهم ... عن قبح ما تترك الأحداث والعدم

جاءت ملائكة بالحم تعرضه ... ليلبس اللحم من أضلاعنا الوضم

رقدت مستشعراً نوماً لأ وهمهم ... أنى عن البعث فى نوم وبى صمم

فأعجلونى وقالوا قم فلا كسل ... منجى من البعث أن الله محتكم

قد مت فى خير وفى دعة ... وقد بعثت فماذا ينفع الندم

استغفر الله من لغو ومن عبث ... ومن جناية ما يأتى به الكلم

هذه الرؤيا التى رآها عبد الرحمن شكرى فى وجدانه تذكرنا بالرؤيا الخالدة التى رآها الشاعر دانتى عندما قام برحلته خلال الجحيم والمطهر والجنة. وهذه الصورة التى يعرضها عبد الرحمن صورة فذة ربما لا نجد لها نظيراً فى الأدب العربى فلم يستطع أبو العلاء فى رسالته عن الغفران أن يضع لنا صورة حية قوية نابضة كهذه الصورة. والصورة التى يعرضها عبد الرحمن هى صورة اليأس الشديد وتفضيل الفناء المطلق على حياة فانية. والموت سكون ودعة وبعد عن الحياة الصاخبة بما فيها من حقد ولؤم، ولذا فهو يتصامم عندما يسمه صوت نفير البعث فإذا ما أجبر على القيام فسيرى صورة من الحياة التى كرهها بما فيها من تكالب وسرقة ونهب واغتصاب. وتأتى الملائكة وقد جمعت أشلاءِ من اللحم تعطى كلاً نصيبه منها حتى يغطى عظامه. وهذه الصورة المرعبة صورة تدل على ثورة نفسية وتمرد وشك فى قيمة الحياة وسخرية منها. هذا تعبير رمزى عن الثورة النفسية وديوانه مجموعة من هذه الرموز. فما هو الرمز[١] ؟ الرمز هو التعبير عن التجربة بالصور وهو فى شكله المبسط استعارة متوسع فيها. فإذا قال عبد الرحمن شكرى إن الموت خير من الحياة وأن البعث لن يكون إلا صورة متكررة من هذه الحياة التى نحياها. فإن تعبيره يكون عادياً ولكنه عبر عن هذا المعنى بصورة الموت الوادعة وقد تبعتها حياة البعث بما فيها من صور بشعة والتعبير الرمزى هذا له أصوله الفلسفية والنفسية عن العالم الخارجى وعن عالمنا النفسى، كما أن له أصولاً ترجع إلى فهم معين للغة ووظيفتها، فالرمزيون يؤمنون من الناحية الفلسفية بأن حقائق الحياة لايمكن أن تدرك فى ذاتها وإنما

(١) يراجع محمد مندور – المذاهب الأدبية، فصل الرمزية، ويقرأ:
Dorothy L: Sayers: the Comedy of Dante Alighiere the Florentine, Hellintroduction. p. 11.

تدرك ظواهرها الخارجية فحسب وألا وجود للأشياء إلا فى مداركنا نحن. وهذه المدركات موجودة فى العقل الواعى ووراء هذا العقل الواعى عقل آخر غير واعى وهو العقل الباطن واللغة صلة بين إدراكنا والعالم الخارجى، فإذا صح أن العالم الخارجى لا وجود له خارج الذهن البشرى ولا يتمثل الوجود إلا فى الصور التى ندركها عن هذا العالم فقد أنكر الشعراء على اللغة قدرتها على أن تنقل إلينا حقائق الأشياء وذهبوا إلى أنها لا تعدو أن تكون رموزاً تثير الصور الذهنية التى تلقيناها من الخارج أو كوناها من الجمع بين أشتات من الصور التى تلقيناها من ذلك الخارج. وعلى هذا الأساس لا تصبح اللغة وسيلة لنقل المعانى المحددة أو الصور المرسومة الأبعاد وإنما تصبح وسيلة للإيحاء. ولما كانت وظيفة الأدب هو توليد المشاركة الوجدانية بين الكاتب والقارئ فقد قالوا بأن الأدب لا يسعى إلى نقل المعانى والصور المحددة وإنما يسعى إلى نشر العدو ونقل حالات نفسية من الكاتب إلى القارئ أو على الأصح الإيحاء بها وبالتالى لا يسعى الأدب أو الشعر الرمزى إلا إلى نقل الأشياء الخارجية أو الداخلية من نفس إلى نفس.

أما الناحية الثانية فهى الوزن. والوزن مشكلة خطيرة أساسية فى الشعر فمع إنكار بعض المدارس الشعرية لقيمته واعتباره عرضاً لا يتصل بجوهر الشعر إلا أن هذه المدارس لم يكتب لها النجاح ولاتزال تتسكع فى تاريخ الأدب دون أن يعيرها الجمهور الفنى التفاتاً. والوزن هو مجموعة من الإيقاعات تتردد بنسب دقيقة متساوية فيحدث مجموعها نغماً. ولا يعرف أحد متى أنشئت هذه الأوزان وكيف نشأت. ولانريد أن ندخل هنا فى تفصيل هذه المشكلة، ولكن الذى يهمنا هو أن كل وزن فى اللغة يختص بمجموعة من التعبيرات والتأليفات اللغوية لا يستطيع الشاعر أن يتخلص منها إلا إذا أوتى مقدرة خارقة فى اللغة. وكلما امتد

تاريخ اللغة وكثر شعراؤها صعب على الشاعر الجديد أن يعبر عن نفسه فى هذه الأوزان ويتخلص من التعبيرات القديمة التى قد تؤدى إلى اتهامه بالتقليد. وهذا – فى واقع الأمر – هو الذى جعل كثيراً من النقاد يتهمون البارودى وشوقى بالتقليد، فالذى لا شك فيه أن هؤلاء الشعراء قد عالجوا موضوعات جديدة تتصل بعصرهم وتتصل بما جد فى بيئاتهم من أحداث ولكنهم ما يكادون يبدأون قصيدتهم حتى تتوارد على أذهانهم التعبيرات اللغوية التى تتصل بهذا الوزن والتى قرأوها فيما قرأوا من شعر كبار الشعراء وهم فى اللغة العربية كثيرون. ومع أن عبد الرحمن شكرى قد ابتدع لنفسه لغة جديدة يعبر بها عن أفكاره وهى لغة الرمز وقد اتاه هذا من اتهام النقاد له بأنه مقلد إلا أنه لم ينج من استعمال التعبيرات القديمة حتى لنكاد نحس فى بعض قصائده وهى جديدة فى مادتها أنه يقلد القدماء، ولكن يظهر أن المشكلة لم تكن ذات أهمية كبيرة فى نظره وأكتفى بلغة الصور هذه التى استعملها. والشاعر الذى أحس بهذه المشكلة إحساساً قوياً وقام فيها بمحاولات هو خليل شيبوب. فقد حاول ما يحاوله الأوربيون من كتابة قصيدة فى وزن من الأوزان يبدو الوزن فى بعض أبياتها كاملاً وفى بعضها مجزوءاً، وكتب قصائد أخرى خلط فيها بين الأوزان. يقول تعليقاً على قصيدة الشراع وهى قصيدة لم تنشر[1] «الشعر المطلق أو الشعر الحر غير الشعر المنثور لأن نثرالشعر إنما هو افتعالة من قيود الوزن والقافية فإن حفظت القافية صار هذا الشعر نثراً مسجعاً وكتبنا الأدبية طافحة بالنثر المسجع أما الشعر المطلق فمذهبه فى الاحتفاظ بالوزن فقط، أما القافية فقد اختلفوا فى إبقائها أو إغفالها وقد آثرنا إبقاءها فى هذه القصيدة وأن كل شطر من هذه

(١) أخذت هذه القصيدة من الأستاذ صديق شيبوب الذى يعمل بجريدة البصير وهو قريب الشاعر ولازالت القصيدة مخطوطة.

القصيدة يرجع إلى مثله من بحور الشعر أو من مجزوئها. وقد تنفر الأذن من مثل هذه القصيدة فى بادئ الأمر من تناكر الأوزان والتفاعيل ولكن من يتلو القصيدة مرتين لا يلبث أن ترتجع أذنه بحكم التكرار نغمة الوزن المفقودة. وفى هذه القصيدة أبيات تامة أوحتها المناسبة، والقصيدة هى:

جلست ذات مساء مرسلاً بصرى
إلى هذه الآفاق وهى بواسم
وتوقد النار فى عزمى وفى فكرى
عواطف صدرى أنهن مضارم
هدأ البحر رحيباً يملأ العين جلال
وصفا الأفق ومالت شمسه ترنو دلالا
وبدا فيه شراع
كخيال من بعيد يتمشى
فى بساط مائج من نسج عشب
أو حمام لم يجد فى الروض عشا
فهو فى خوف ورعب
أنه غيمة سرت فى سماء
قد صفت زرقتها
لكنما هذا صباح طائر
مرفرف فى ملعب الضياء

يجر زورقاً على الدأماء

والشمس فى الأفق بدت صفحتها

أكبر ياقوتة كنز فاخر

وقفت وراء غمامة بيضاء

شفافة كالبرقع الشفاف

سكبت أشعة نورها فى الماء

فكأنها عمد العقيق طوافى

حملت قصور مدينة غناء

منها بواد فى السنا وخوافى

والنار شاملة لكل بناء

متوقد خلف الغمام الصافى

ترسل العين لحظها لاختراق

ذلك الغيم وهو فى إبراق

شاهد حال بلدة فى احتراق

نزلت شمس المساء

فى مجال الخيلاء

تتهادى كعروس لبست ثوب الحياء

أشبعتها فى الماء حيات عقيان

قد انسبن فيه لاعبات إلى آن

ولست أدرى ما القول فى هذه المحاولة، ولكن الذى لاشك فيه أنها محاولة تصدر عن فهم حقيقى لمعنى الوزن. فليس الوزن كمية معينة لهذه الإيقاعات ولكنه هو الإيقاعات نفسها. والذى ينفرنا من مثل هذه المحاولات - وقد كان حقاً ما لاحظه - هو تجاربنا الطويلة فى الوزن العربى على شكله القديم ودراستنا الطويلة لهذه الأشكال القديمة، ومثل هذه المحاولات تنقلنا إلى جو لم نتعود عليه، كما أن الترديد لكمية معينة من التوقيعات طبيعة شرقية تبدو فى أغانينا ونطرب لها أشد الطرب ونتوقع ورودها دائماً. والخروج بنا عن هذا خروج بنا عما ألفناه. ولكن فى هذا التنويع تجديداً لنشاطنا النفسى حتى لا تقع نفوسنا تحت تأثير مخدر الوزن فتغفل عما فى القصيدة من إيحاءات وإيماءات.

والقافية إحدى هذه القيود الشعرية التى عرفها الشعر العربى فى تاريخه القديم، وقد رماها المجددون بتهم كثيرة وعزوا انصراف الشعراء العرب عن الشعر التمثيلى إليها وكانت أول القيود التى ثاروا عليها. وقد نظم عبد الرحمن شكرى قصائد كثيرة متخلصاً فيها من هذا القيد يقول فى قصيدة مرسلة فى الجزء الأول ص ٧٠ :

خليلى والأخاء إلى جفاء	إذا لم يغذه الشوق الصحيح
يقولون الصحاب ثمار صدق	وقد تبلو المرارة فى الثمار
شكوت إلى الزمان بنى إخائى	فجاء بك الزمان كما أريد
أرانى قد ظفرت بذى وفاء	له خلق يضيق عن الرياء
أظل إذا رأيتك مستفزا	كأنى قد جرعت من العقار
يؤم بى العلاء أخ وجيف	وتنبت فى أجنحة النسور

تقـــبل طـرفـــة لك من حليل ... وقـد يهدى الصـديق إلى الصـديق
فـــان أك مـــحـــسنا فلرب غـــر ... أصـاب الفـضل فى المحض اللبـاب
وإن أك مـخطئـا فـالفـضل يؤتى ... من الخطأ المبين عن الصــــواب
لعلك واجـــد عـــذرا صــــريحـــا ... إذا عــجــز تعــرض للقــهــقــرى

ويقول فى قصيدة مزدوجة بعنوان ثورة النفس جـ٢ ص٧٠ :

وللنفس فى بعض الأحـــايين ثورة ... يكاد لهـا جـسم الفـتى يتـمـزق
فـيا نفس كم فـيض لما ليس حـادثا ... وحـــتـــام آمـــالى لديك تحـــرق
هيـاج كـمـا هاجت قطاة تعلقت ... بأحـبـولة الصـيـاد إذ ليس مـهـرب
فـهل تحـسـبين نائمـا كل سـاكن ... وهل تحـسـبين مـيـتـا كل هاجع
نعم إن للشــلال روعــا وهيــبــة ... ورب جــــلال للعــــواطـف رائع
نعم للرياح الهـــوج هول وقـــوة ... وللبـحــر أمــواج عليــهــتــهــيج
أغــرك من هذى الطبـيـعـة أنهـا ... تثــور فــلا يقــوى عليــهــا المغلب

وتبدو هذه المحاولة غريبة أيضاً ذلك لأننا قد تعودنا أن نتوقع وأن نترقب القافية وعندما تتغير نفاجأ ويقطع علينا حبل المتعة. ونتنبه إلى أن الشاعر قد غير ما تعودنا عليه فنثور وفى هذه الثورة إفساد للمتعة الشعرية، وصرف لنا عن مجاراة الشعر وفى هذا تنبيه للقوى العقلية التى يحاول الشعر جاهداً أن يحذرها.

- ٦ -

مـجـمل القـول إذن هو أن عـوامل جـديدة قـد نبـهـت الوعى القـومى إلى

حاجات اقتصادية واجتماعية وسياسية غير التى ألفها الناس فنبهته إلى أحاسيس وأفكار لم يكن له بها عهد فغيرت نظرته إلى الحياة، وبتغير هذه النظرة ظهر نوع جديد من الشعر يعبر عن وجدان الإنسان بما فيه من أحاسيس وتجارب، ووظيفته إرضاء حاجات الإنسان النفسية وقد اتخذ لنفسه لغة حديثة هى لغة الرمز، واتخذت هذه اللغة أشكالاً جديدة فى بعض الأحايين. وقد استمرت مدرسة الإسكندرية هذه محافظة على هذه التقاليد الجديدة. فليس ديوان السحرتى أو عبد اللطيف النشار أو عثمان حلمى إلا استمراراً لمفهوم الشعر لدى صاحب المدرسة وإن كان بعضهم قد أخذ يبحث عن منابع جديدة غير الأدب الأوروبى يستمد منها وحيه. وأهم هذه المنابع الجديدة هى التراث الفرعونى القديم والآداب الشرقية من يابانية وصينية وهندية وفارسية وما إلى ذلك، ودلالة هذا الاتجاه قوية إذ أن هذا الأدب الفرعونى كما يتضح فى كتاب سليم حسن عن الأدب الفرعونى أدب دينى لغته رمزية، وآداب اللغات الشرقية أيضاً كما تبدو مما ترجموه عنه – آداب رمزية. وهكذا كتب على الإسكندرية أن يتصل حاضرها بماضيها فقد كتب أفلوطين فلسفته بلغة رمزية صعبت على الإفهام فى بعض الأحيان، ونشطت فيها الحركات الصوفية فى العصور الإسلامية المختلفة ثم كان اتجاهها الحديث اتجاهاً رمزياً أيضاً. ولم يقبل العقد الثالث من هذا القرن إلا وكان هناك تحول كبير فى اتجاه الأدب. فقد نشطت مطابع الاسكندرية فى إخراج دواوين الزجل. فقد ظهرت أزجال ابن مصر سنة ١٩٢٥ وأزجال أبو صلاح سنة ١٩٣٤ وأزجال أبو كمال سنة ١٩٣٥ وأزجال الخولى سنة ١٩٣٧ وأزجال مصر لميلاد واصف سنة ١٩٣٣ ووحى الوطن سنة ١٩٣٩ . وكاد أن يتلاشى نشر دواوين الشعراء اللهم إلا نشر مجموعات قديمة من شعر بعض

الأحياء منهم. كما بدأ ظهور كتب النقد فظهر كتاب عن الزهاوى الشاعر لأحمد إبراهيم، وكتاب عن شعراء الطبيعة لمصطفى السحرتى.

وقوى هذا التحول بإنشاء جامعة الإسكندرية ووجود قسم اللغة العربية بها لتدريس اللغة والأدب والنقد تدريساً علمياً يقوم على مناهج صحيحة، وأهم ما أنتجه القسم حتى الان من الوجهة النقدية كتابان هما «من الوجهة النفسية» لمحمد خلف الله، والثانى كتاب «تاريخ النقد والمذاهب الأدبية» لطه الحاجرى. والكتاب الأول ذو خطر عظيم إذ أن صاحبه يحاول أن يرجع أسباب تأثرنا بالأدب إلى عوامل نفسية، ويحاول أن يلتمس أصول هذه النظرية الحديثة فى كتب الأقدمين وهو مذهب قد أصبح طابع العصر فى النقد فى مصر جميعاً، فقد تلته دراسات نقدية كثيرة تعتمد على ما وصل إليه علم النفس من حقائق عن النفس البشرية. أما الكتاب الثانى فهو محاولة لم تتم بعد لتاريخ النقد العربى منذ العصر الجاهلى وتأثر البيئة الأدبية على معايير النقد.

وقبل أن نختم هذا البحث نسأل أنفسنا السؤال التالى: لِمَ لمْ يستجب الجمهور المثقف استجابة قوية لهذه المدرسة الجديدة؟ ولنضع السؤال بشكل أكثر وضوحاً: لم استجاب الجمهور استجابة قوية لشعر شوقى وحافظ ولم يستجب إلا استجابة خافتة لهذه المدرسة الجديدة التى نشرت أجنحتها فى مصر جميعاً؟

وأسباب ذلك كثيرة متعددة أولها هو إنعزال هؤلاء الشعراء فقد قوى الوعى القومى فى مصر من الناحية السياسية قوة عارمة بما فى هذا الوعى من شعور إسلامى وتمسك بالقديم ورغبة فى أن يكون الجديد استمراراً لهذا القديم لا قطعاً له وانصرافاً عنه. ففى الوقت الذى تغنى هؤلاء الشعراء فيه بروح فردى ذاتى لا يستقيم إلا فى مجتمع خلا من المشاغل العامة التى تربط بين أجزائه المختلة

وتوحد بين أغراضه وأهدافه وتوفر لكل فرد أفكاره وآماله وأحاسيسه، اتحد الناس جميعاً نحو هدف قومى وهو الاستقلال وما يتطلبه هذا الاستقلال من نهضة علمية شاملة ونهضة اقتصادية تحقق للفرد عيشة رغدة مطمئنة وتحقق للمجتمع سيطرة شاملة على إمكانيات بلاده. وقد استجاب من سموا بأصحاب الشعر القديم لهذا الاتجاه الجديد وكان مدحهم ورثاؤهم وشعرهم على الإطلاق فى أشخاص تصدروا لقيادة الأمة وكان كل منهم رمزاً لما يتطلبه المجتمع من المستقبل. فكان مصطفى كامل وسعد زغلول مثلاً رمزاً للحركة الاستقلالية السياسية، وكان لطفى السيد رمزاً للتحرير الفكرى والنهضة العلمية، وكان طلعت حرب رمزاً للحرية الاقتصادية والتحرر من تغلغل الأجانب فى مرافق البلاد. وكان طبيعياً أن يستجيب الناس لما يقال من شعر فيهم وفى الأحداث التى تمس هدفهم الأسمى، كان شعر شوقى وحافظ شعراً جماعياً. كان الشعر الذى تطرب له القبيلة جميعاً وتثور له وهو يناسب هذه الروح الثورية التى كانت تتغلغل فى أفراد الشعب وتوحد بينهم جميعاً فى حين كان شعر هذه المدرسة شعر التأمل الفردى الذى يقرأه الشخص منفرداً فى حجرته.

والسبب الثانى فيما نرى سبب لغوى، فاللغة هى مادة الأديب التى يأخذ منها صورة وقد تفوق شعراء كثيرون فى تاريخ الإنسانية على معاصريهم وبرزوا فى تاريخ الأدب لمجرد قدرتهم اللغوية وشعورهم الخاص بما لاتصال وحدات اللغة وهى الكلمات من نغم ومعنى، فإن هذا يقوده إلى خلق تعبيرات وإيقاعات جديدة شخصية تصبح سائرة بمضى الزمن. وهم بما يفعلون يجددون جوهر الشعر نفسه ولغة عصرهم وإيقاع الكلام فيه. وهم يعيدون خلق الوسيلة التى يستخدمونها ويوحون لمن يأتى بعدهم ولمعاصريهم بقدرات جديدة للغة

وبإمكانيات جديدة للتعبير الشعرى. ويبدو هذا إذا قارنا بين شاعرين كتشوسر ولانجلاند. فمع ما للانجلاند من عاطفة ملتهبة متقدة، وإحساس دينى عميق، وتنبه يقظ لوجود الله الخالق داخل هذا الوجود الزائل مما يفوق شعور تشوسر السطحى، إلا أن تشوسر أخلد فى تاريخ الأدب الإنجليزى من زميله. فقد كان إحساسه اللغوى أعمق من إحساس زميله كما كان ماهرا فى صياغة قاموس لغوى واسع، موفقاً فى اختيار كلماته، يستطيع أن يستخدم العادى منها والغريب جنباً إلى جنب فاستطاع أن يجمع بين الجمال والقوة. وهذه هى الصفة التى جعلت دريدن يتفوق على بوب فى حين أنه أكثر حساسية ودقة وفهماً للحياة الانسانية، ولكنه ينقص ما لدريدن من جرأة وقوة فى استعمالها وقدرة على تنويع أنغامه بشكل يترك الإيقاع حياً متدفقاً متقززاً داخل إطار الوزن. وبهذا – وهو ما يعرف بالخيال المسموع عند إليوت – يتفوق شيكسبير على جميع شعراء الانجليز ويضمن له خلوداً أبد الدهر، فقد حصل على لغته بقدرة على الإختراع والنحت والاشتقاق، وجرأة لغوية لا نظير لها عند الشعراء. وهذه الصفة هى التى جعلت من المتنبى شاعراً خالداً فى تاريخ الشعر العربى والتى جعلته يخفت صوت شاعر كبير ضخم كأبى فراس. وهذا نفسه هو السبب الذى جعل شوقى شاعر العربية الأول، فقد أوتى الرجل قدرة لغوية عارمة تتضائل أمامها قدرة الشعراء المجددين، وأوتى استرسالاً إلهيا بحيث تنساب قصيدته من أولها إلى آخرها دون أن يحس الإنسان أن الرجل يتعثر فى انتقاء كلماته أو البحث عنها. وكان من حظ هذه المدرسة – التى سميت بالمدرسة القديمة أن كان على رأسها شوقى.

والسبب الثالث فيما نرى هو قلة إسنتاج هؤلاء الشعراء، فلا يكفى أن يجدد المجدد ويلومنا إذا لم يستجب الناس إليه. فلابد أن يكون الشاعر الكبير غزير الإنتاج، ولابد أن يثبت لنا أنه قد نجح فى استخدام أحد الأشكال الشعرية الكبرى لكى نمتحن قدرته على الخلق والتنويع، فلا يستطيع شاعر أن يطالبنا بمكانة عظمى فى تاريخ الأدب إذا كتب مجموعة من الشعر الغنائى فحسب. ثم عليه أن يخلق ذوقاً فنياً جديداً نستطيع أن نتذوق به شعره شأنه فى ذلك شأن المغنى أو الموسيقى الجديد.

ترى ماذا يقول عبد الرحمن شكرى - ولازال الرجل حياً يقاوم آلام الشيخوخة - فى تقديرنا لمدرستة ومدى نجاحها، سأقولها عنه مردداً ما قال كاتب كبير عن ناقد أيضاً .. إن الناقد فنان فاشل قعدت همته عن أن يحقق المثل الفنية التى كان يطمح إليها فانصرف إلى النقد .. وأنا هذا الناقد.

